Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1890.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet

Professor an der philos.-theol. Lehranstalt in Fulda.

III. Band. 4. Heft.

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags Parzeller & Co.,
vormals Fuldaer Actiendruckerei

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1967

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

III. Jahrgang 1890.

I. Abhandlungen.

Seite

1. Braig, Eine mongolische Kosmologie . . . 135—152, 291—306
2. Costa-Rossetti S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie . . . . . 64—78, 153—167
3. Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit 33—63, 268—290
4. Hayd, Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntniss . 1—32, 353—372
5. Illigens, Die unendliche Menge. . . . . 79—89, 168—172
6. Kadeřávek, Ueber die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Facultäten . . . . . 255—267, 373—389
7. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kant's Kritik der Gottesbeweise. . . . . 390—402
8. Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus . 173—187, 307—318, [403—410

II. Recensionen und Referate.

1. Abbot, The way out of agnosticism or the philosofy of free religion (Rappenhöner) . . . . . 423—429
2. Dreher, Die Physiologie der Tonkunst (Gutberlet) . . 429—432
3. Feldner O. P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (Esser) 411—422
4. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker (Gutberlet) . . . . . 200—207
5. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino (Gutberlet) . . . . . 208—214

Seite

6. Gruber S. J., August Comte, Der Begründer des Positivismus (Schmitt) . . . . . 104—106
7. Hagemann, Psychologie (Grupp) . . . . . 328—330
8. Höffding, Ethik (Gutberlet) . . . . . 440—453
9. Isenkrahe, Ueber die Fernkraft und das durch Paul Du Bois-Reymond aufgestellte dritte Ignorabimus (Gutberlet) 432—434
10. Kant (Imanuel), Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Adickes (Gutberlet) . . . . . 434—436
11. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton (Pfeifer) . . . . . 324—326
12. Lipperheide, Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre (Bach) . . . . . 422 f.
13. Mittermüller O. S. B., Beiträge zu einer Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg (Gutberlet) . . . . . 438—440
14. Paulsen, System der Ethik (Gutberlet) . . 90—104, 188—200
15. Rittler, Synopsis der Philosophie (Grupp) . . . . . 326—328
16. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin (Schanz) . . . . . 319—324
17. Wahle, Die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza (Gutberlet) . . . . . 436—438
18. Wichert, Die ewigen Räthsel (Gutberlet) . . . . . 106 f.

III. Philosophischer Sprechsaal.

1. Isenkrahe, Zur Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre. (Erläuternder Nachtrag) . . . . . 331—334
2. Kaufmann, Erwiderung auf die Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre . . . . . 108—112
3. —, Erwiderung auf die Kritik etc. (Nachtrag) . . . . 454 f.
4. X., Wie ist die Pädagogik Herbart's und seiner Anhänger von katholischem Standpunkte aus zu beurtheilen . . 215 f.

IV. Zeitschriftenschau.

1. Annales de philosophie chrétienne . . . . . 123 f.
2. Der Katholik (Mainzer) 127
3. Historisch-politische Blätter 473
4. La critique philosophique . . . . . 466 f.
5. Mind . . . . . 341—344
6. Natur und Offenbarung . . . . . 125 f., 473—475
7. Philosophische Monatshefte . . . . . 115—118, 335—338
8. Philosophische Studien . . . . . 456—461
9. Revue philosophique de la France et de l'Etranger . . 465 f.

Seite

10. Rivista italiana di Filosofia . . . . . 340 f.
11. St. Thomasblätter . . . . . 347 f.
12. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 222—225, 467—473
13. The American Journal of Psychology . . . . . 463—465
14. Theologische Quartalschrift (Tübinger) . . . . . 345—347
15. Zeitschrift für exakte Philosophie . . . . . 113—115, 461—463
16. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik . . 217—222
17. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 124 f.
18. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 118—121, 338 f.

V. Novitätenschau des Jahres 1889.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie 226
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 227 f.
   c) Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 228—231
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 231—233
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher . . . . . 233 f.
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie 234
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher 235
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 235—238
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie 238
4. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exacten Anthropologie . . . . . 239 f.
5. Theodicee . . . . . 240 f.
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 241 f.
7. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 242 f.
   b) Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht . 243
   c) Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie . . . . 243 f.
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 244 f.
9. Religionswissenschaft.
   a) Religionsphilosophie 245
   b) Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 245 f.
10. Geschichte der Philosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 246 f.
   b) Beiträge:
      α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 247 f.
      β) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 248 f.

Seite

γ) Zur neueren Philosophie . . . . . 249 f.
δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 250 f.

VI. Miscellen und Nachrichten.

Das periodische Gesetz der chemischen Elemente 252
Der congrès scientifique international des catholiques . . . 131—133
Die mechanische Wärmetheorie . . . . . 128—131
Die specifische Energie des Geschmackssinnes 477
Die Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften 476
Die unbegrenzte Fruchtbarkeit von Bastarden . . . . . 349—352
Neueste Entdeckungen über die Structur der organischen Zelle 253
Protestantische Urtheile über Thomas von Aquin 133
Uebereinstimmung von Licht und Elektricität . . . . . 252 f.
Vorkommen von organischen Substanzen auf Meteorsteinen 254
Zur Einheit der Naturkräfte 477

Nekrologe.

Angiulli 479
v. Hettinger 134
Signoriello . . . . . 478 f.

Druckfehler.

S. 13 von unten Zeile 2 lies: mittelbar statt unmittelb.
S. 13 „ „ „ 8 „ unmittelb. statt mittelb.
S. 21 „ „ „ 19 „ eben statt aber.
S. 69 „ „ „ 1 ist das Komma nach ‚nothwendig‘ zu streichen [und nach ‚gehorchen‘ zu setzen.
S. 78 „ „ „ 20 „ Natur statt Nation.
S. 109 „ oben „ 15 „ ächt dogmatisch statt nicht dogm.
S. 253 „ „ „ 15 „ Protoplasmas statt Protopletmos.
S. 254 „ „ „ 4 „ Ansicht statt Umsicht.

Vereinbarkeit od. Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftl. Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntniss.[1])

Von Prof. Dr. Hayd.

Es ist ein alter, wiewohl abgeschmackter Vorwurf, den man schon oft gegen katholische Gelehrte und Forscher erhoben hat und noch erhebt (den man aber mit gleichem Rechte gegen alle Anhänger einer bestimmten Confession, die ihren Glauben nicht wie einen Rock betrachten, den man beliebig wechseln kann, erheben könnte), dass ihnen ihr Glaubensstandpunkt nicht gestatte, den Grundsatz unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung gelten zu lassen, wenigstens nicht in Bezug auf die Glaubenslehren selbst und alles, was zu diesen in irgend einer Beziehung steht; denn wenn sie etwa durch ihre Forschung zu Resultaten gelangten, die mit den Dogmen ihres Glaubens nicht übereinstimmten, so dürften sie selbe ja doch nicht annehmen und so sei bei ihnen die Freiheit nur illusorisch. — Anderseits fehlt es auch nicht an ängstlichen Seelen, die wirklich glauben, jener Grundsatz sei gefährlich und darum überhaupt unzulässig; die Forschung habe daher die unübersteigliche Schranke ihrer Freiheit an den Dogmen des Glaubens. — Gegen die Letzteren ist einfach zu bemerken, dass es ja auch einen falschen Glauben und sogar auch eine falsche Auffassung an sich wahrer Dogmen geben kann und wirklich gibt. Wie soll aber ein Mensch zwischen wahrem und falschem Glauben unterscheiden können, wenn er nicht auch die Glaubwürdigkeit eines Glaubens selbst und die Wahrhaftigkeit der Autorität desselben mit allen ihm zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mitteln prüfen und untersuchen darf? Es muss ja doch

[1]) Es wird vielleicht nicht Jedermann mit allen Einzelheiten oder Ausdrucksweisen gegenw. Art. einverstanden sein. Wir überlassen daher die Verantwortlichkeit ganz dem Herrn Verfasser. D. Red.

auch dafür einen Grund geben, warum der Mensch überhaupt etwas glauben soll und muss; sonst wäre ja der Glaube völlig grundlos und blind. Und ebenso muss man wissen, wem man glauben soll, nach dem Satze: Vide, cui fidas, wesshalb auch der Apostel Paulus sagt: Scio, cui credidi. — Dass aber der obige Vorwurf und seine Begründung durchaus unstichhaltig und selbst nur illusorisch und überhaupt nur vermöge des zweideutigen Begriffs der Freiheit möglich sei, ist leicht zu zeigen. Was heisst denn eigentlich frei forschen? Doch wohl nichts anderes als: unabhängig von allen äusseren Einflüssen, von Vorurtheilen und sinnlichen Neigungen und Leidenschaften und auch von jeder noch ungeprüften fremden Autorität nach den der Vernunft selbst immanenten Gesetzen die Wahrheit suchen. Wer forscht, setzt ebendadurch, dass er forscht, ausser der Anerkennung einer von seiner Forschung unabhängig existirenden Wahrheit überhaupt, schon zweierlei voraus: 1) dass er die Wahrheit, die er sucht, noch nicht hat; denn hätte er sie schon, so brauchte er sie nicht mehr zu suchen; 2) dass ihm die Wahrheit auch erreichbar sei; denn glaubte er nicht, sie finden zu können, so würde er sie überhaupt nicht suchen. Das Ziel der Forschung ist also jedenfalls die Wahrheit. Eine Wahrheit aber kann man auf zweifache Weise besitzen: a) im Glauben, b) im Wissen, und obwohl man sie im Glauben bereits besitzt, kann man sie doch für sein Wissen erst noch suchen.

Wenn man unter Glauben nicht blos ein Meinen oder Vermuthen oder ein ganz unbestimmtes Glauben an man weiss selbst nicht was, versteht, sondern das Fürwahrhalten von etwas Bestimmtem auf das Zeugniss eines Andern hin, so kann ich zwar allerdings eine und dieselbe Sache nicht zugleich glauben und wissen; aber was ich auf diese Weise glaube, kann recht gut wahr sein, obwohl ich noch nicht weiss, dass es wahr ist, sondern es eben nur glaube. Was ich aber einmal wirklich weiss, das kann nicht blos wahr sein, sondern ist es. Ich kann aber auch zu gleicher Zeit einige Dinge blos glauben, andere dagegen wissen. Wenn nun das, was ich glaube, mit dem was ich weiss, übereinstimmt, so ist zwar die Wahrheit dessen, was ich weiss, noch kein Beweis für die Wahrheit dessen, was ich glaube, aber mein Wissen widerspricht doch nicht meinem Glauben und mein Glaube kann folglich wahr sein. Wenn aber das, was ich wirklich weiss (nicht bloss zu wissen glaube) mit dem, was ich glaube, in einem

wirklichen (nicht blos scheinbaren) unlösbaren Widerspruch steht, so ist nothwendig mein Glaube falsch; denn die Wahrheit (des Glaubens) kann der Wahrheit (des Wissens) nie widersprechen. Ist aber mein Glaube unfehlbar wahr, so ist offenbar mein Wissen, falls es zu meinem wahren Glauben nicht stimmt, nur ein eingebildetes. Der Katholik aber ist von der Wahrheit seines Glaubens so fest überzeugt, dass er kein angebliches Resultat der Wissenschaft und freien Forschung anerkennt, wenn und sofern es mit seinem Glauben in unversöhnlichem Widerspruch steht; er hält es zum Voraus für unwahr, blos weil es seinem Glauben widerspricht, wenn er es auch vor der Hand noch nicht durch wissenschaftlichen Beweis widerlegen kann; aber er ist überzeugt, dass die Wissenschaft selbst es mit der Zeit noch widerlegen und dadurch selbst zur Bestärkung seines Glaubens beitragen wird. Ist desswegen sein Glaube ein Hinderniss seiner freien Forschung? Offenbar nicht. Denn vorausgesetzt, dass sein Glaube wahr ist, so hat er dabei wenigstens den Vortheil, dass ihn sein Glaube selbst schon bewahrt vor der voreiligen Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Vorurtheil, welches die fortschreitende Wissenschaft selbst einst als solches erkennen und verwerfen wird. Sein Glaube hindert ihn aber nicht, sondern treibt ihn vielmehr an, jenes angebliche Resultat der Wissenschaft selbst auf wissenschaftlichem Wege zu untersuchen und zu widerlegen mit Gründen, die von seinem Glauben ganz unabhängig sind. Sein Glaube hindert ihn also wohl, einen wissenschaftlichen Irrthum für wahr zu halten, aber er hindert ihn nicht, diesen Irrthum auch wissenschaftlich zu prüfen, und zwar mit aller Freiheit und Unbefangenheit ohne Rücksicht auf seinen Glauben. Es wird aber hoffentlich Niemand unter Freiheit des wissenschaftlichen Denkens und Forschens den Unsinn verstehen, dass es Jedermann frei stehen müsse, auch das Falsche für wahr und das Wahre für falsch zu halten, um auch von der Wahrheit selbst frei zu sein, wenn ihm etwa dieselbe unbequem ist! Die Forschung kann ja doch, wie schon gesagt, nur die Wahrheit wollen und beansprucht Freiheit, nur um ungestört durch Vorurtheile, durch Partei- und andere Interessen die Wahrheit erforschen zu können. Diese Freiheit hat der Mensch von Natur aus und Niemand hat das Recht, sie ihm zu beschränken. Wenn er aber bei seiner Forschung in Irrthum geräth, so hat Jedermann das Recht, ihn zu korrigiren und ihm den Irrthum nach-

zuweisen; und wenn ihm das widerfährt, so muss er darum noch froh und dafür dankbar sein, wenn er anders die Wahrheit sucht. Der Katholik wird also durch seinen Glauben keineswegs in seiner Freiheit zu forschen beschränkt, sondern nur in der Freiheit zu irren, aber auch diese letztere Beschränkung besteht nicht in einem physischen, sondern nur in einem gewissen moralischen Zwang, dem er sich ja selbst nur freiwillig unterwirft. Denn wenn er sein Wissen im Widerspruch findet mit dem allgemeinen Glauben der Kirche und er seine eigene Weisheit höher anschlagen zu sollen meint als die ehrwürdige Autorität der Kirche, so steht es ihm zuletzt ja auch frei, aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche gänzlich auszuscheiden, denn nemo credit nisi volens. So lange er aber Katholik ist und bleiben will, darf er zwar durch seine freie Forschung nichts finden und für wahr halten, was seinem Glauben widerspricht; so gewiss aber sein Glaube wahr ist, wird er auch nichts dergleichen finden, sondern höchstens solches, wodurch eine vorher unrichtige, kindische oder einseitige Auffassung seines Glaubens berichtigt wird. Seine Forschungsfreiheit wird darum so wenig illusorisch, als die Freiheit zu handeln dadurch illusorisch wird, dass Jemand, der die Freiheit, d. h. die natürliche Macht hat, entweder Gutes oder Böses zu thun, dann, wann er Böses thut, dafür gestraft wird. Denn die natürliche Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös, zwischen Wahrheit und Irrthum begründet ja doch kein Recht und keine Erlaubniss, Böses zu thun und zu irren. Hiezu gibt es kein Recht und Niemand kann hiezu die Erlaubniss geben.

Der Katholik wird also durch seinen Glauben keineswegs beschränkt, wohl aber wird durch denselben sein Gesichtskreis erweitert, weil ihm sein Glaube über viele Dinge Aufschluss gibt, die er wenigstens vor der Hand mit seinem Wissen nicht zu erreichen vermag, und die für ihn gleichwohl nicht blos höchst wichtig, sondern schlechterdings unentbehrlich sind. Es bildet ja auch der Glaube überhaupt, im allgemeinsten Sinne des Wortes, keine Schranke für das menschliche Wissen, sondern vielmehr die natürliche Beschränktheit unseres Wissens macht den Glauben für jeden Menschen zu einer ganz unvermeidlichen Nothwendigkeit und zu einer Ergänzung seines mangelhaften Wissens; muss ja doch Jeder auch glauben, dass dieser Mensch sein Vater ist. Es kann daher auch keinen Menschen

geben, der nichts glaubt; jeder glaubt Etwas, weil er einsieht, dass er ohne Glauben in der Welt gar nicht existiren kann. Und um dies einzusehen, bedarf es keiner Wissenschaft. Es hat daher wohl einen Sinn, aber wahr ist es im Grunde nicht, wenn Geibel z. B. sagt:

Studire nur und raste nie;
Du kommst nicht weit mit deinen Schlüssen,
Das ist das Ende der Philosophie,
Zu wissen, dass wir glauben müssen.

Wenn das das Ende der Philosophie wäre, dann brauchten wir wahrlich gar keine, weil das jeder Mensch ohnedem schon weiss.

Die wissenschaftliche Forschung überhaupt aber, und insbesondere die der Philosophie, in welcher doch alle übrigen Wissenschaften erst ihre letzte Begründung finden können, hat ihre Schwierigkeiten und ist nicht Jedermanns Sache. Wenn daher von Freiheit der Forschung die Rede ist, so hat dies überhaupt nur für diejenigen einen Sinn, die wirklich zur wissenschaftlichen Forschung befähigt sind; die andern können von dieser Freiheit ohnedem entweder gar keinen oder doch nicht den rechten Gebrauch machen, wie derjenige, der das Flötenblasen nicht gelernt hat, auch mit der besten Flöte keine Melodie zu Stande bringt. Sehr vielen Menschen braucht man das Denken und besonders die wissenschaftliche Forschung gar nicht zu verbieten; sie denken ohnedem nichts, oder nicht viel, und höchstens was für ihren täglichen Hausbedarf nöthig ist; die letzten Gründe und Ursachen der Dinge zu erforschen, fällt ihnen gar nicht ein. Und wenn sie religiös sind, so leben sie ohne viele Skrupel in der Kirche, in der sie geboren und in dem Glauben, in dem sie erzogen sind, und halten es oft sogar für einen weisen Grundsatz, dass Jeder bei dem Glauben seiner Väter bleiben solle; und wenn sie selbst in einem andern erzogen worden wären, so würden sie eben bei diesem bleiben. Sie verlassen sich dabei einfach auf Andere und lassen diese für sich denken. Von Kindern und Unmündigen kann man auch in der That nicht mehr verlangen, und wenn sie dennoch hie und da vorwitzige Fragen stellen, so kann und muss man ihnen vielleicht antworten: „Das kannst du jetzt noch nicht verstehen, glaube und thue du nur, was man dir sagt!“ In einem solchen Zustande geistiger Unmündigkeit verharren aber gar viele Menschen zeitlebens. Ein Konflikt zwischen ihrem Glauben und ihrem Denken ist bei Leuten,

die überhaupt nicht weit denken, auch nicht leicht möglich; und wenn doch in ihnen ein solcher entstünde, so könnte er wieder nur durch äussere Autorität und fremde Belehrung geschlichtet werden. — Es gibt aber auch unzählig viele Halbgebildete (und zu diesen gehören auch sehr Viele, die sich selbst zu den ganz, und noch dazu fein und sogar wissenschaftlich Gebildeten rechnen), welche sich von jedem dogmatischen Kirchenglauben ganz oder doch theilweise emancipirt haben und davon nur soviel annehmen, als ihnen beliebt, aber keineswegs aus wissenschaftlichen Gründen, als ob sie durch ihre tiefsinnigen Untersuchungen zu anderen Ueberzeugungen gelangt wären, sondern weil es ihnen bequemer ist, sich in ihren oberflächlichen Meinungen hin und her zu wiegen und leicht und vornehm sich über Alles hinwegzusetzen, als ihren Geist der Zucht eines klaren, geordneten und streng konsequenten Denkens zu unterwerfen. Auch bei ihnen ist von freier und gründlicher Forschung und echter Wissenschaftlichkeit keine Rede, denn unter Freiheit verstehen sie nur die Ungebundenheit und Willkür ihrer subjektiven Meinung, während das wahrhaft freie Denken gerade dasjenige ist, welches sich von allen zufälligen Ansichten und willkürlichen Annahmen und von allen unbegriffenen Voraussetzungen losgemacht hat, dafür aber desto strenger der in ihm selbst liegenden Nothwendigkeit und seinen eigenen Gesetzen folgt.

In direktem Gegensatze zu den letzteren stehen jene, welche, ausgehend von der ganz richtigen Ueberzeugung, dass die noch zu keinem vollendeten Wissen gelangte menschliche Vernunft auf dem Wege ihrer Forschung auch des Glaubens durchaus nicht entbehren könne, und dass daher auch eine Religions- und Kirchengemeinschaft ohne festbestimmte Glaubenslehren und Symbole gar nicht bestehen könnte, die strikteste Unterwerfung des Einzelnen unter die allgemein giltigen Dogmen und Normen der Kirche verlangen, dabei aber nicht blos ihrer eigenen, sondern der menschl. Vernunft überhaupt allzuwenig zutrauen und daher auch der Wissenschaft eine freie Bewegung nur innerhalb der Schranken des Dogma einräumen wollen, als ob nicht auch die Nothwendigkeit des Glaubens selbst durch die Vernunft zu begründen und die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben nicht selbst eine freie, auf Vernunftgründen beruhende wäre. Es liegt keineswegs im Interesse des richtig verstandenen Glaubens, die Vernunft ihrer Freiheit zu berauben und die Wissenschaft überhaupt und die Philosophie ins-

besondere zur blosen Magd der positiven Theologie zu erniedrigen. Dadurch wird die Vernunft nur in ihren Rechten gekränkt. Wenn die Vernunft in Dingen, die für sie, wie sie selbst erkennt, für jetzt nicht wissbar sind, dem Glauben sich unterwerfen soll, so muss sie doch zuerst wissen, warum und wie. In einer freiwilligen Unterwerfung aber findet sie für sich keine Erniedrigung; sie tritt aber dadurch auch zur Autorität ihres Glaubens in kein Magd-Verhältniss, und bleibt in allen übrigen Dingen, die nicht durch die Dogmen bereits bestimmt sind, so frei wie zuvor. Wenn viele Seelsorger und sogar auch gelehrte Theologen, deren Aufgabe es ist, den Glauben zu lehren und zu erklären und zu vertheidigen, für sich der Philosophie entbehren zu können glauben, und im Bewusstsein ihrer philosophischen Unfähigkeit und Unzulänglichkeit allen philosophischen Discussionen sorgfältig ausweichen und sich vor jedem originellen Gedanken, den sie nicht durch eine allgemein anerkannte Autorität bestätigt finden, förmlich fürchten, so ist das ihre Sache; nur sollten sie wohl bedenken, dass sie damit dem Glauben und der Kirche einen schlechten Dienst erweisen, wenn sie nicht auch im Stande sind, die modernen wissenschaftlichen Irrthümer mit wissenschaftlichen Waffen zu bekämpfen. Gerade die grössten Kirchenlehrer, die durch das Licht ihres Geistes Jahrhunderte erleuchtet haben, waren zugleich auch die tüchtigsten Philosophen; und die Kirche befiehlt daher auch den Lehrern des Glaubens das Studium der Philosophie aufs Eindringlichste. Aber auch die Wissenschaft schreitet fort, und die Philosophie vergangener Jahrhunderte genügt dem gegenwärtigen nicht mehr in allen Stücken. Wenn ehemals selbst Augustinus die Annahme von Antipoden, und wenn die spätere Scholastik die neue Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne für glaubenswidrig hielt, so sind wir über solche beschränkte Ansichten hinaus, nicht als ob der geoffenbarte Glaubensinhalt ein anderer geworden wäre, sondern weil unser Wissen sich erweitert hat und wir dasjenige nicht mehr für glaubenswidrig halten, was man ehedem irrthümlicher Weise dafür gehalten hat. Hätte aber die Philosophie und um so mehr die übrigen Wissenschaften sich immer nur als Mägde der positiven Theologie betrachtet, so hätten sie solche Entdeckungen gar nicht machen dürfen. Es war aber in der That nicht der Glaube der Kirche, sondern nur eine beschränkte Auffassung dieses Glaubens, wenn man jene Lehren, bevor sie hinreichend bewiesen waren, für

glaubenswidrig hielt. Nachdem sie unwidersprechlich bewiesen waren, zog sich freilich jene beschränkte Meinung der Theologen bescheiden zurück und die Herrin nahm auch von der Magd eine Belehrung an. Die Kirche kann und will auch dem Fortschritt der Zeit und der Wissenschaft durchaus nicht hemmend entgegentreten, sondern sie hält nur dem menschlichen Geiste bei all seinem Fortschritt das ewige Ziel vor, das er nie aus dem Auge verlieren darf, und die ewigen Wahrheiten, welche wahr bleiben mitten in allen Veränderungen des zeitlichen Lebens. Die Freiheit der Wissenschaft aber kann man im Grunde gar nicht beschränken, weil sie sich selbst ihre Bahn macht.

Wer will aber zum Voraus bestimmen, wie weit die Wissenschaft ihre Forschung ausdehnen kann? Wenn es für die Wissenschaft und die menschliche Vernunft gewisse Grenzen gibt, die sie aus was immer für Gründen, sei es blos jetzt oder überhaupt, nicht überschreiten kann, so könnten diese doch nur durch die Wissenschaft selbst gefunden und festgesetzt werden, und sie wird schon von selbst da Halt machen, wo sie nimmer weiter kann, und nicht so unvernünftig sein, auch über das, was jenseits dieser Grenzen liegt, noch Behauptungen aufzustellen, die sie in keiner Weise mehr zu begründen vermag. Auch Kant hat es bekanntlich unternommen die Grenzen festzustellen, innerhalb welcher allein die Vernunft mit Sicherheit sich bewegen, über welche hinaus sie es aber nach seiner Ansicht nur zu Vermuthungen und Hirngespinnsten bringen könne. — Auch der mögliche Irrthum, in den man bei wissenschaftlichen Forschungen gerathen kann, ist kein Grund, die letzteren selbst zu hemmen. Die Nachweisung eines Irrthums ist aber gewiss keine Hemmung der Untersuchung, und einem Irrthum freien Lauf zu lassen, wird kein vernünftiger Mensch verlangen. Die Ausschreitungen und Anmassungen einzelner Forscher, welche unbegründete Behauptungen und blose Hypothesen für ausgemachte Ergebnisse der Wissenschaft ausgeben und mit unreinem Eifer unter dem Volke zu verbreiten suchen, müssen vielmehr aufs Entschiedenste zurückgewiesen werden. Dass sich selbst in die vorsichtigsten und gründlichsten Untersuchungen auch Irrthümer, mitunter von sehr grosser Tragweite, einschleichen, besonders wenn ein Forscher neue Bahnen betritt, ist sehr natürlich: aber auch solche Untersuchungen können, zwar nicht vermöge-, aber trotz der darin enthaltenen Irrthümer, für den Fortschritt der Wissenschaft sehr nützlich, für den

Glauben aber nur dann gefährlich sein, wenn jene wissenschaftlichen Irrthümer auch mit diesem in Widerspruch stehen. In diesem Falle kann und muss sogar die Kirche die Lektüre solcher glaubensgefährlicher Schriften dem nicht wissenschaftlich gebildeten und urtheilslosen Volke der Gläubigen untersagen und die darin enthaltenen Irrthümer gegen den Glauben bezeichnen; aber sie kann darum die Untersuchung hierüber selbst nicht verbieten, ja nicht einmal deren Veröffentlichung in gelehrten Kreisen verwehren, denen ja selbst ein Urtheil darüber zusteht, und die trotz jener Irrthümer vielleicht sehr viel aus solchen Schriften lernen können. Es ist ja auch immer viel unschädlicher, sogar auch den Irrthum ans Licht treten zu lassen und ihn der öffentlichen Kritik auszusetzen, als ihn von vornherein mit blossen Gewaltmassregeln zu unterdrücken und so den Schein zu erwecken, als sei er mit Gründen gar nicht zu widerlegen. Es besteht also gar kein Grund auf Seite der Autorität des Glaubens, die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung irgendwie zu beschränken; der Forschung, sagen wir; etwas anderes ist es mit den Resultaten derselben. Die Forschung kann frei sein, aber ihr Ergebniss unterliegt ohne Zweifel, sobald es den Glaubensinhalt berührt, der Controle der Kirche, gleichwie ja auch trotz aller Pressfreiheit gegen Pressvergehen der Staatsanwalt einschreitet. Die Kirche muss das, was in wissenschaftlichen Abhandlungen gegen den Glauben ist, ohne weiteres als falsch verwerfen, ohne dass die kirchliche Autorität die Verpflichtung hätte, die Irrthümer gegen den Glauben auch wissenschaftlich zu widerlegen. Das war denn auch von jeher in der Kirche so Sitte und ist auch ganz in der Ordnung. Die gewöhnliche Forderung derer, welche von einer kirchlichen Censur getroffen werden, man solle sie mit wissenschaftlichen Gründen widerlegen, ist daher ganz unberechtigt; denn das ist nicht Sache der Autorität als solcher, sondern Sache der Wissenschaft. Die Autorität urtheilt nicht über den wissenschaftlichen Werth eines Buches, sondern bemisst seinen Inhalt nur mit dem Massstabe des Glaubens. Es kann daher ein Buch auf dem Index stehen, welches gleichwohl von grosser, sogar epochemachender wissenschaftlicher Bedeutung sein kann, während manche Bücher mit oberhirtlicher Genehmigung erscheinen können, weil sie nichts gegen die Glaubens- und Sittenlehre enthalten, die aber gleichwohl ohne allen wissenschaftlichen Werth sind. Ist nun das Gesagte richtig, so wird man zugeben müssen, dass

die unbeschränkteste Freiheit der Forschung mit einem als unfehlbar geltenden Glauben recht wohl bestehen kann; denn gelingt es der Forschung, zu einem sicheren Wissen zu gelangen, so kann und wird dieses Wissen nie dem Inhalte des wahren Glaubens widersprechen, es mag der gewusste Gegenstand selbst mit zum Inhalt des Glaubens gehören oder nicht. Denn auch das erstere ist ja möglich, dass nämlich etwas, was zuvor nur geglaubt wurde, hernach auch gewusst wird, oder, was für manche immer nur ein Gegenstand des Glaubens ist und bleibt, für Andere ein Gegenstand des Wissens wird. Was aber nicht gewusst wird, das kann, wenn man doch eine Kenntniss davon haben soll, nur geglaubt werden. Der Glaube ist daher für den Menschen schlechterdings nothwendig; er muss glauben und diese Nothwendigkeit hat ihren Grund nicht in einem äusseren Zwang, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft selbst und der Beschränktheit des menschlichen Wissens, wie schon gezeigt. Die menschliche Vernunft ist daher auch nicht von Haus aus ungläubig, sondern von Natur aus geneigt, dasjenige auf das Zeugniss Anderer hin im Glauben anzunehmen, was sie selbst nicht wissen kann oder wenigstens factisch nicht weiss. Unendlich Vieles, wovon wir sagen, wir wissen es, beruht ja im Grunde selbst nur auf Glauben, wie z. B. alle geschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit, von denen wir nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen gewesen sind. Zu glauben ist daher höchst vernunftgemäss, und der höchste Gipfel der Unvernunft wäre es, überhaupt nichts glauben zu wollen. Der Glaube bildet auch keine Schranke des Wissens, sondern vielmehr eine Ergänzung desselben. Was ich nicht weiss, können ja Andere wissen, und wovon ich mich nicht selbst überzeugen kann, das können mir Andere bezeugen. Niemand aber wird es für eine Beschränkung der Freiheit seiner Forschung halten, auch auf das Zeugniss glaubwürdiger Zeugen hin etwas für wahr zu halten. Auch der Geschichtsforscher muss seinen Quellen und Gewährsmännern glauben, wenn auch mit dem Vorbehalte, die Glaubwürdigkeit seiner Quellen selbst wieder mit aller Strenge zu prüfen; wollte er aber gar nichts glauben, so müsste er auf seine ganze Geschichtsforschung verzichten und hätte gar keinen Gegenstand mehr. Ebenso muss auch der Richter, der über einen Angeklagten richten soll, über den ihm unbekannten Thatbestand die Zeugen vernehmen und diesen glauben, und fände er alle Zeugen für unglaubwürdig, so könnte er gar nicht urtheilen. Wer gar nichts

für wahr halten wollte, als das was er weiss oder doch durch eigene Forschung finden kann ohne allen Glauben, dem bliebe zuletzt nichts mehr übrig als das reine Vernunftwissen (wie z. B. das mathematische und alles rein apriorische) und die unmittelbare eigene Sinneswahrnehmung. Damit allein aber kann kein Mensch leben. Die Nothwendigkeit des sog. historischen und desjenigen Glaubens, ohne welchen aller Verkehr der Menschen unter einander im Handel und Wandel unmöglich wäre, ist daher auch von jeher unter allen Menschen allgemein anerkannt. Auch der Glaube an eine übernatürliche göttliche Offenbarung beruht im Grunde auf gewissen geschichtlichen Thatsachen, die sich von den gewöhnlichen Thatsachen der Natur und Geschichte nur dadurch unterscheiden, dass sie aus einem übernatürlichen Grunde entspringen. Die Möglichkeit solcher Thatsachen könnte nur derjenige leugnen, dessen höchster Begriff die Natur und das blinde Naturgesetz ist und der folgerichtig auch gar keine Freiheit anerkennen kann, oder der, von pantheistischen Vorurtheilen befangen, sich auch nicht zu dem Begriffe einer freien Schöpfung zu erheben vermag, welcher auch die Natur selbst ihr Dasein verdankt. Beruht aber die Natur selbst schon auf einem übernatürlichen Grunde, was nachzuweisen eben die Aufgabe der Philosophie ist, so unterliegt auch der Glaube an ein übernatürliches Eingreifen in den Lauf der Natur und der Geschichte durchaus keiner Schwierigkeit mehr und der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung überhaupt erscheint dann selbst als vollkommen gerechtfertigt und höchst vernunftgemäss, die Leugnung der Möglichkeit und beziehungsweise Nothwendigkeit einer solchen hingegen als durchaus unvernünftig. Wird aber diese einmal zugegeben, dann handelt es sich nur noch um den geschichtlichen Nachweis ihrer thatsächlichen Wirklichkeit; und hier bewegt sich dann die Forschung auf rein historischem Boden.

Die freie Forschung der Philosophie wird also auch durch den übernatürlichen Glauben so wenig beschränkt, dass sie vielmehr die Nothwendigkeit und Vernunftgemässheit auch von diesem selbst erst zu begründen hat durch diejenigen Untersuchungen, welche man mit den Scholastikern als praeambula fidei bezeichnen kann, wiewohl allerdings die Vernunft den speciellen Inhalt dieses Glaubens ebensowenig aus sich selbst abzuleiten und zu entwickeln vermag, als der Geschichtsforscher die Thatsachen der

Geschichte, weil wie die Handlungen der Menschen, so auch die übernatürlichen Wirkungen Gottes aus Freiheit entspringen, nur mit dem Unterschiede, dass die Thaten der Menschen auch unvernünftig und schlecht sein können, die Thaten Gottes aber nicht.

Eine Schwierigkeit, über die auch Lessing nicht hinübergekommen zu sein scheint, liegt nun allerdings darin, dass das, was wir wirklich wissen, nie falsch sein kann und daher auch ein Zweifel daran unmöglich ist; was wir aber nur auf das Zeugniss anderer Menschen hin glauben, das kann auch bezweifelt werden, denn es könnte ja auch falsch sein. Absolut ausgeschlossen ist der Zweifel nur vom Wissen, vom Glauben aber nur dann, wenn uns etwas unmittelbar durch Gott selbst bezeugt würde. Aber auch ein solcher über allen Zweifel erhabener Glaube wäre immer nur Glaube. Die menschliche Vernunft aber will wissen, der Zustand der Unwissenheit ist ihr unerträglich; darum forscht sie und auf dem Wege ihrer Forschung begegnet sie auch dem Glauben. Dieser verspricht ihr Aufschlüsse auch über das, was sie noch nicht weiss, und wenn sie noch keine besonderen Gründe hat zu zweifeln an dem, was dieser ihr sagt, wird sie selbst auch gläubig, um doch etwas zu erfahren von dem, was sie noch nicht weiss, aber wissen möchte. Allein auch der Glaube befriedigt sie nicht ganz, denn vollkommen zufrieden kann sie erst dann sein, wenn sie von dem, was sie einstweilen nur glaubt, auch selbst eine unmittelbare Anschauung erhält. Aus dem natürlichen Streben der menschlichen Vernunft nach der Wahrheit des Wissens entspringt auch ihre natürliche Geneigtheit zum Glauben (credere). Was sie aber eigentlich will, ist nicht der Glaube, sondern das Wissen, und der Glaube dient ihr hiezu nur als Wegweiser, gleichsam als ein Licht in der Nacht, das dem Wanderer zwar nicht alle Gegenstände erleuchtet, aber doch die Richtung seines Weges anzeigt. Diesen Sinn hat auch der Satz: Credo, ut intelligam, wonach die künftige volle Erkenntniss als Lohn für den vorausgegangenen Glauben aufgefasst wird. Und diese Auffassung entspricht auch durchaus der eigenthümlichen Natur des Glaubens an eine übernatürliche Offenbarung. Denn bei diesem Glauben handelt es sich nicht blos um ein einstweiliges theoretisches Fürwahrhalten von etwas, was man noch nicht weiss, einst aber jedenfalls erfahren wird, man mag zuvor geglaubt haben oder nicht, sondern auch um ein dem Glauben entsprechendes, und selbst mit grossen Opfern verbundenes Handeln,

ohne welches das dem Glauben verheissene Ziel und die volle Erkenntniss der Wahrheit überhaupt nicht erreicht werden kann. In diesem Sinne heisst es: Si non credideritis, non intelligetis; denn wie es ein Wissen gibt, das allem Glauben vorangeht, so gibt es auch ein solches, das nur dem Glauben zum Lohn wird. Darum ist es auch ganz richtig, wenn Schiller sagt:

Du musst glauben, du musst wagen,
Denn die Götter leih'n kein Pfand;
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Der Glaube also kann der Vernunft nicht in jeder Hinsicht genügen, und bildet daher nur ein Uebergangs-Stadium, über das sie hinausstrebt zum vollendeten Wissen. Insofern besteht allerdings ein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, welcher erst dann aufhören kann, wenn das gesuchte Wissen erreicht ist, und in welchem aller Conflikt zwischen beiden seinen ersten Grund hat. Das Streben der Vernunft nach Wissen ist vollkommen berechtigt; das ist aber kein Grund für sie, feindselig zu sein gegen den Glauben; denn auch der Glaube ist ebenso berechtigt, weil er unvermeidlich ist, so lange das Wissen kein vollendetes ist. Es bleibt also der Vernunft nichts anderes übrig, als an der Hand des wohlverbürgten Glaubens nach dem Besitze jener Wahrheit zu streben, die allein ihr vollkommen genügen kann. Eine verhängnissvolle Selbsttäuschung aber wäre es, wenn sie ohne Glauben jenes Ziel erreichen zu können glauben würde. Ist nun aber einerseits der Glaube unentbehrlich und beruht anderseits die ganze Wahrheit desselben auf der absoluten Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Autorität des Glaubens, so fragt es sich, woran wir diese erkennen können, um uns unbedingt darauf zu verlassen? Absolut glaubwürdig nämlich könnte nur das sein, was wir als eine göttliche Offenbarung erkennen. Würden nun wir selbst eine solche mittelbar von Gott empfangen, wie wir es von den Propheten glauben, so könnte zwar das, was uns dadurch offenbar wird, für uns immer noch ein Gegenstand des Glaubens sein, darüber aber, dass es Gott ist, der es uns offenbart, müssten wir dadurch eine so bestimmte Gewissheit erhalten, dass ein Zweifel daran schlechterdings unmöglich wäre. Würden wir aber eine solche Offenbarung nur unmittelbar durch andere Menschen empfangen, so wäre ein Zweifel an ihrer Wahrhaftigkeit immer

nicht blos möglich, sondern auch erlaubt, denn sie könnten uns ja entweder absichtlich täuschen oder selbst in einer Täuschung befangen sein, wie wir es z. B. von Mohammed glauben. Wie kommen wir nun ohne irgendwelche unmittelbare Offenbarung über diese Klippe hinüber, um der Möglichkeit einer Täuschung im Glauben zu entrinnen?

Man könnte vielleicht versuchen, diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass man sagt: Allerdings, kein Mensch ist an sich unfehlbar und untrüglich; was Menschen erzählen und berichten und vielleicht auch mit Schwüren betheuern, kann gleichwohl falsch sein, und wenn auch nicht blos einer oder einige, sondern sogar sehr viele das nämliche bezeugen. Daher ist auch Niemand im Gewissen verpflichtet, ein solches Zeugniss anzunehmen; es wäre sogar auch erlaubt, an der Existenz eines Alexander oder Cäsar oder Napoleon oder des alten römischen Reiches zu zweifeln, wenn Jemand sich einer solchen Narrheit nicht schämen und auch das allgemeine und weltkundige Zeugniss der Geschichte verwerfen wollte. Die Kirche aber und ihre Dogmen und der Papst, wenn er ex cathedra spricht, sind eine unfehlbare und untrügliche Autorität, und was diese uns lehrt, sind wir für wahr zu halten im Gewissen verpflichtet. — Bemerkt man dagegen, die Unfehlbarkeit der Kirche sei ja selbst nur ein von der Kirche aufgestellter Glaubenssatz, von dessen Wahrheit wir ein Wissen nicht haben, so erhält man darauf manchmal auch heute noch die Antwort, die Unfehlbarkeit der Kirche werde ja durch die heilige Schrift und sogar durch Christus selbst bezeugt, das Zeugniss Christi aber sei unmittelbar göttlich. — Allein das ganze Argument in dieser Fassung bewegt sich offenbar im Zirkel und taugt nichts; denn dass Christus dies oder jenes gesagt habe, glauben wir nur, weil es in der heiligen Schrift erzählt wird und dass die Schrift wahrhaftig sei, glauben wir nur der Kirche; endlich ist auch die Gottheit Christi selbst nur ein Glaubensartikel. Wir kommen also auf diese Weise aus dem Glauben nicht heraus, um eine feste Grundlage für unseren Glauben in einem sicheren Wissen zu finden. Die Frage ist aber, wie kommen wir überhaupt in den Glauben hinein? wie kommen wir zum Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche, wie kommen wir zum Glauben auch an die Gottheit Christi? Der heilige Augustinus war kühn genug zu sagen: „Ich würde selbst dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität

der katholischen Kirche dazu bewegte.“ Was aber bewog ihn denn der Kirche zu glauben? Offenbar nichts anderes, als einerseits der wunderbare äussere Bestand der Kirche selbst in ihrer weltüberwindenden Majestät und ihrem einmüthigen Bekenntniss und Zeugniss, und anderseits die innere Glaubwürdigkeit ihrer, zwar nicht aus der Vernunft selbst geschöpften, aber doch die nach Wahrheit dürstende Vernunft nach allen Seiten hin befriedigenden und all ihren Bedürfnissen entgegenkommenden Lehre, also ein äusseres und ein inneres Kriterium. Wir legen auf dieses zweifache, gegenseitig sich stützende Kriterium einen besonderen Nachdruck und werden später darauf zurückkommen, wir geben aber ohne weiters zu, dass auch dieses zweifache Kriterium, wiewohl es die höchstmöglichen Bürgschaften für die Wahrheit des christlichen Glaubens enthält, doch nicht im Stande ist, ein eigentliches und vollständiges Wissen davon mit mathematischer Evidenz zu erzeugen. Ein solches ist eben beim blossen Glauben überhaupt nicht möglich, so lange der Glaube Glaube ist und nicht Anschauung. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass der Glaube nicht auch eine dem Wissen zugängliche Seite habe, wodurch wir allerdings im Stande sind, die Göttlichkeit nicht blos seines Inhaltes, sondern auch der Autorität desselben zu erkennen. Diese Erkenntniss ist aber freilich abhängig von gewissen Bedingungen, die wir selbst zuerst zu erfüllen haben.

Was nämlich den Glaubensinhalt betrifft, so hat dieser sowohl eine theoretische als praktische Seite, die beide unzertrennlich zusammenhängen. Das Theoretische darin sind theils transscendente Wahrheiten, theils historische Thatsachen; jene hängen mit den metaphysischen Einsichten der Vernunft zusammen, von diesen können wir nur auf geschichtlichem Wege Kunde erhalten, nämlich durch das Zeugniss der Augenzeugen, mögen diese nun selbst gläubig gewesen sein oder nicht, d. h. die Göttlichkeit des Ursprungs dieser Thatsachen anerkannt haben oder nicht. Die praktische Seite des Glaubens endlich ist die christliche Moral, und von der Göttlichkeit dieser können wir uns selbst jeden Augenblick überzeugen, weshalb es auch heisst: „Wer meine Lehre thun will, der wird erkennen, dass sie aus Gott ist.“ Die praktische Seite des Christenthums hängt aber mit der theoretischen aufs genaueste und unzertrennlich zusammen, und es ist daher eine Thorheit, die Vortrefflichkeit der christ. Moral anzuerkennen, sie aber von ihrer

historischen Basis und vom Dogma trennen zu wollen. — Was ferner die Autorität des Glaubens betrifft, so ist diese allerdings für uns zunächst die Kirche, denn von ihr empfangen wir auch das Evangelium selbst, wie Augustinus ganz richtig bemerkt; gehen wir aber auf den Ursprung und Grundstein der Kirche selber zurück, so ist dieser unstreitig der historische Christus. Wir glauben aber an die Gottheit Christi im Grunde nicht darum, weil die unfehlbare Kirche dieselbe lehrt und bezeugt, auch nicht blos darum, weil gemäss dem von der Kirche beglaubigten Evangelium er selbst dieselbe mündlich betheuert hat, sondern hauptsächlich darum, weil der ganze Bestand und die wunderbare Ausbreitung und Erhaltung der Kirche selbst, die sein Werk ist, ein fortwährendes lebendiges Zeugniss seiner Gottheit ist. Die Lebenskraft, durch welche die Kirche lebt, und aus welcher auch jeder einzelne Gläubige in ihr, der wahrhaft „aus dem Glauben lebt", sein Leben schöpft, ist selbst eine göttliche und muss sich auch selbst als eine solche unmittelbar in jedem Einzelnen ankündigen und bezeugen. Die eigentliche Autorität des christlichen Glaubens ist also Christus selbst, gleichwie er auch selbst nicht blos der Gründer und Stifter, sondern auch der ganze Inhalt der christlichen Religion ist. Die ganze Untersuchung über die Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens dreht sich daher um die schon von Christus selbst den Juden vorgelegte Frage: „Was haltet ihr von Christus, wessen Sohn ist er?" Die Juden gaben darauf eine jüdische Antwort, wir aber sehen uns, je mehr wir die ganze Sache untersuchen und alles nach allen Seiten hin erwägen, desto mehr zu dem Bekenntnisse genöthigt, das zuerst schon Petrus abgelegt hat: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus der Sohn Gottes." (Joh. VI. 69).

Die Glaubwürdigkeit der Autorität und des Inhalts des christlichen Glaubens darf und muss ich untersuchen dürfen, wenn mein Glaube nicht blind und grundlos sein soll. Ein Glaube ist nicht darum blind, weil er das was er glaubt, nicht weiss, sonst wäre ja jeder Glaube blind; aber er ist dann allerdings blind, wenn er nicht einmal weiss, warum er glaubt, und warum er gerade diesem und dieses glaubt. Wenn es daher einem Augustinus und andern Kirchenlehrern erlaubt war, bevor sie den Glauben annahmen und sich auf denselben taufen liessen, zuerst die Glaubwürdigkeit desselben zu prüfen, so ist es auch jedem Christen, der

schon, bevor er selbst urtheilen konnte, auf diesen Glauben getauft und in demselben erzogen wurde, auch nach der Hand immer erlaubt, die Glaubwürdigkeit desselben auf jede Weise zu prüfen, soweit er dazu das Bedürfniss und die Befähigung hat. Wenn der Glaube wahr ist, kann er dadurch nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Freilich wer gar nicht weiss, was zu einer streng wissenschaftlichen Prüfung, wie sie der gegenwärtige Stand der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere erheischt, alles nothwendig ist, der kann sie auch nicht anstellen, und wird sie entweder gar nicht vornehmen und Anderen überlassen, oder, wenn er sie doch unternimmt, sich nur in Zweifel und Widersprüche verwickeln. Insofern kann und muss man sie ihm allerdings auch untersagen, nicht aus sachlichen, sondern aus persönlichen Gründen, wie man ja auch den Kindern kein Messer lässt, nicht weil das Messer schädlich ist, sondern weil sie nicht damit umzugehen wissen und nur sich oder auch andere verwunden würden. Erlaubt ist also die Prüfung an sich Jedem, aber nicht Jedem ist sie nützlich: omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. (I. Cor. X, 22.) Dem wissenschaftlichen Zweifel aber und den möglichen Einwürfen gegen den Glauben braucht man nicht ängstlich aus dem Wege zu gehen, sondern muss ihnen vielmehr herzhaft ins Angesicht sehen und sie mit ihren eigenen Waffen überwinden. Denn wenn auch selbstverständlich die Vernunft die Wahrheit der Glaubenslehren nicht aus sich positiv beweisen kann, so muss sie doch alle wissenschaftlichen Einwürfe dagegen widerlegen und nicht bloss die Nothwendigkeit des Glaubens überhaupt, sondern auch, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, die Möglichkeit und Vernunftgemässheit dessen, was zu glauben ist, nachweisen können, um so wenigtens die wissenschaftlichen Hindernisse des Glaubens hinwegzuräumen und dem Glauben selbst freie Bahn zu machen; ja sie muss auch im Stande sein, zuletzt auch jeden falschen und Afterglauben zu zerstören und aufzulösen, indem sie seine Vernunftwidrigkeit nachweist.

Vergleichen wir nun zunächst denjenigen Glauben, den wir den rein natürlichen oder menschlichen nennen können, nämlich den bloss historischen und den des alltäglichen Lebens im Verkehr der Menschen untereinander, und den übernatürlichen oder göttlichen an eine übernatürliche Offenbarung, so springt der grosse Unterschied zwischen beiden von selbst in die Augen.

1) Schon die Gegenstände beider Arten von Glauben sind verschieden. Der bloss natürliche Glaube bezieht sich entweder auf blosse Naturerscheinungen oder Naturereignisse, die sich in entfernten Orten und Zeiten zugetragen haben und von denen wir durch Andere Kunde erhalten, oder auf vergangene Reden und Handlungen von Menschen und geschichtliche Facta, die uns von Anderen mitgetheilt werden, oder auch auf menschliche Versprechungen, die Andere uns machen; der übernatürliche Glaube dagegen bezieht sich auf solche Begebenheiten und Veränderungen in der Natur oder Geschichte, die aus einem übernatürlichen Grunde entspringen, wie z. B. wirkliche Wunder, die Geburt Christi aus der Jungfrau u. dgl., oder auf göttliche Aussprüche und Offenbarungen, die nicht bloss in der Vernunft selbst ihre Quelle haben, sondern durch göttliche Eingebung und im Auftrage Gottes durch gottgesandte Menschen andern Menschen verkündet werden, oder auf geschichtliche Begebenheiten und Thatsachen, die sich auf keine Weise durch das blosse Zusammenwirken rein menschlicher Kräfte erklären lassen, wie z. B. der wunderbare Bestand der Kirche und ihre Erhaltung, oder endlich auch auf göttliche Verheissungen, sei es für das gegenwärtige oder künftige Leben —, welche übernatürliche Einwirkungen und Offenbarungen aber insgesammt direct oder indirect das Heil der Seelen betreffen.

2) Zu dem rein natürlichen Glauben ist im Grunde Niemand im Gewissen verpflichtet, wiewohl allerdings auf Grund eines solchen gewisse Verpflichtungen entstehen oder sich an ihn anknüpfen können. Es ist z. B. Niemand verpflichtet zu glauben, was Reisende aus fremden Welttheilen oder Geschichtschreiber aus vergangenen Zeiten berichten, wenn auch gar kein vernünftiger Grund besteht, daran zu zweifeln; es ist Niemand verpflichtet zu glauben, dass er der rechtmässige Sohn seiner Eltern sei, oder dass sein anerkannter Landesfürst kein unterschobener Prinz sei, obwohl allerdings an einen derartigen Glauben sich gewisse moralische und rechtliche Verpflichtungen knüpfen, die aber aufhören würden, sobald das Gegentheil erwiesen wäre; es ist Niemand verpflichtet zu glauben, was andere Menschen als Menschen ihm erzählen, wenn es auch wahr ist, oder was sie ihm versprechen, wenn es auch ernstlich gemeint ist, wiewohl natürlich Jeder verpflichtet ist, nur Wahres zu sagen und sein Versprechen zu halten. Es ist auch Niemand verpflichtet, an gewisse göttliche Offenbarungen zu glauben, die

Anderen zu Theil geworden sind, aber ihn selbst nichts angehen, oder an Wunder, die an Anderen geschehen sind, wenn sie nicht ausdrücklich mit zu dem von der Kirche verbürgten Glaubensinhalt gehören, wie die Wunder Christi. — Zu dem übernatürlichen Glauben dagegen ist im Grunde jeder Mensch ohne Ausnahme verpflichtet, weil die Gegenstände desselben sein Seelenheil betreffen, obwohl hier selbstverständlich ein Unterschied gemacht werden muss zwischen denen, welchen die Lehre des Heils bereits verkündet wurde, und denen, die noch gar nichts davon gehört haben. Objectiv betrachtet, besteht die Verpflichtung eigentlich für Beide, wie z. B. in einem Staate jeder Unterthan den Gesetzen desselben unterworfen ist, auch wenn er sie, sei es mit oder ohne Schuld, gar nicht kennt, wie er ja auch den Schutz des Staates und Gesetzes geniesst, auch wenn er es gar nicht weiss; die unverschuldete Unkenntniss gereicht zwar zur Entschuldigung, entbindet aber nicht von der Verpflichtung. Ebenso ist es mit dem universalen Gottesstaat, der alle Menschen umfasst, wenn nicht de facto, so doch de jure. Die Verpflichtung, die Heilslehre gläubig anzunehmen, besteht für Alle, wenn auch Viele noch gar nichts davon gehört haben; denn: extra ecclesiam nulla salus. Absolut ausserhalb der Kirche sind aber eigentlich doch nur diejenigen, die es durch eigene Schuld sind, die ihr also nicht angehören wollen; denn die Andern können immer noch hineinkommen. Zum Glauben gehören nämlich zwei Momente: a) die objective Verkündung der Heilsbotschaft, b) die subjective Bereitwilligkeit, sie anzunehmen. Das erste Moment kann da sein und doch das zweite fehlen, wie z. B. Göthe seinen Faust sagen lässt: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube." Es kann aber auch das erste Moment fehlen und dennoch das zweite da sein. Es gab und gibt ja auch unter den Heiden heilsbegierige Seelen, die nur darum den Glauben nicht hatten und haben, weil er ihnen nicht verkündet wurde und wird, die ihn aber mit der grössten Freude angenommen hätten und annehmen würden, wenn er ihnen angeboten worden wäre oder würde. Die fromme und gottesfürchtige Gesinnung des Plato z. B. ist allgemein bekannt und anerkannt. Wer weiss, ob er nicht, wenn er den Paulus zu Athen gehört hätte, dessen erster und eifrigster Schüler geworden wäre? Justinus M. nennt ihn geradezu einen Christen. Die katholische Kirche ist auch weitherzig genug, nicht bloss die Wassertaufe, sondern auch die Blut- und sogar die blosse

Begierd-Taufe als giltig anzuerkennen. Die Kirche Gottes, extra quam nulla salus, ist so alt als die Menschheit, weil ja auch der göttliche Logos, der in Christo als Mensch erschien, noch älter ist als Abraham, und zu ihr gehören auch Abraham und Moses und die Propheten, und wer sonst noch, das wissen wir nicht; doch wohl aber alle Gottesfürchtigen, die, wenn nicht explicite, so doch implicite denselben Glauben an den Gott-Heiland hatten, den auch die christliche Kirche bewahrt uud verkündet, und zu welchem alle Menschen ohne Ausnahme verpflichtet sind.

3) Ein fernerer Unterschied zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Glauben besteht darin, dass derjenige, welcher von uns Glauben beansprucht, dem wir also glauben sollen, bei dem ersteren ein Mensch ist, bei dem zweiten aber im Grunde Gott selbst, wenn auch durch menschliche Vermittlung. Gleichwie nun für den Einzelnen die Kenntniss natürlicher vergangener Dinge und geschichtlicher Ereignisse unter Umständen zwar sehr nützlich und wichtig und für gewisse Zwecke sogar nothwendig sein kann, aber doch nicht schlechthin nothwendig ist für sein ewiges Heil und daher auch Niemand schlechthin verpflichtet ist, von diesen Dingen Notiz zu nehmen und sie zu glauben, so ist auch Niemand verpflichtet, sein Wissen von solchen Dingen, die für Andere nicht absolut nothwendig sind, ihnen mitzutheilen. Das hängt von seinem freien Willen ab und von verschiedenen Gründen, die ihn dazu bewegen können. Das Eine Nothwendige aber, was für jeden Menschen von der höchsten Wichtigkeit ist, die Lehre von Gott und seinen übernatürlichen Veranstaltungen zur Erlösung des Menschengeschlechts und des einzelnen Menschen vom Verderben der Sünde, wie von den Bedingungen, die der Mensch selbst zu diesem Zwecke zu erfüllen hat, auch Anderen mitzutheilen, dazu muss Jeden, der selbst davon bereits eine Kenntniss durch den Glauben erlangt hat, schon von selbst die Liebe zu Gott und zu seinem Nächsten antreiben; er hat dazu eine wirkliche Verpflichtung. Aber nicht Jeder ist dazu in gleicher Weise verpflichtet, weil auch nicht Jeder dazu in gleicher Weise befähigt ist. Es muss aber im allgemeinen dafür gesorgt sein, dass es dennoch geschehe und zwar durch eine eigens dazu bestimmte Anstalt; diese Anstalt ist die Kirche, die es als ihr Amt übernimmt, das Evangelium im göttlichen Auftrage allen Menschen zu verkünden, gemäss dem Gebote: „Gehet hin und predigt das Evangelium allen Geschöpfen!“ Daher

sagt auch der Apostel Paulus: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ Die Kirche handelt dabei im Bewusstsein eines göttlichen Auftrags, und ebenso auch alle diejenigen, die sich durch einen besonderen inneren Antrieb berufen fühlen, in ihren Dienst zu treten, um das depositum fidei zu bewahren und weiter mitzutheilen, und die hiezu auch besonders geprüft und von der Kirche bevollmächtigt werden. — Dem göttlichen Auftrage muss aber auch eine göttliche Assistenz zur Seite stehen, vermöge welcher die Kirche im Allgemeinen in Sachen des Glaubens und des menschlichen Heils nicht irren kann, wenn auch kein Einzelner in ihr als Privatperson unfehlbar ist und vermöge der menschlichen Freiheit auch nicht sein kann. Darin aber, dass jeder Einzelne für sich fehlbar, die Kirche selbst aber als Ganzes gleichwohl unfehlbar ist, liegt gar kein Widerspruch und nichts Unglaubliches. Denn wer überhaupt an eine göttliche Weltregierung und an eine übernatürliche Leitung der Geschicke des Menschengeschlechtes glaubt, der kann sich auch der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass Gott sein Werk nicht fallen lassen und dem Zufall menschlicher Willkür preisgeben kann, und dass trotz aller Freiheit der Einzelnen, in Bezug auf den Gang der Weltgeschichte im Allgemeinen eine gewisse Nothwendigkeit herrscht, welche aber den göttlichen Factor der Geschichte bildet, der sich wie ein rother Faden durch Alles hindurch zieht. Wer daher der Kirche glaubt und vertraut, glaubt und vertraut nicht Menschen, sondern Gott, wie Christus sagt: Creditis in Deum, et in me credite (Joh. XIV. 1). Der Bestand der Kirche ist selbst eine weltgeschichtliche Nothwendigkeit und zwar von ewiger Bedeutung, während die grossen Weltreiche zwar auch ohne Zweifel für die Cultur der Menschheit eine bestimmte Mission hatten und haben, aber doch nur eine vorübergehende. Was daher die Kirche in göttlichem Auftrage verkündet, darin muss sie auch vermöge eines besonderen göttlichen Beistandes unfehlbar sein. Ihre Unfehlbarkeit erstreckt sich aber natürlich auf Alles dasjenige nicht, wozu sie keinen Auftrag und keine Mission hat und was auch nicht mit ihrer Mission in nothwendiger Beziehung steht.

4) Endlich besteht zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben ein weiterer Unterschied darin, dass der erstere auch nur aus ganz natürlichen Beweggründen entsteht (wie z. B. der Glaube der Kinder an das, was die Eltern ihnen sagen, aus

der natürlichen Liebe zu ihnen), der letztere aber in dem Gläubigen ohne eine besondere übernatürliche Einwirkung überhaupt gar nicht zu Stande kommt. Darum sagt auch schon der Katechismus, der Glaube sei eine von Gott verliehene (oder eingegossene) Tugend. Der Ausdruck „Tugend“ (virtus) ist hier im weiteren Sinn zu nehmen, nämlich nicht bloss als tugendhafter Akt, sondern auch als bloser dem Acte schon vorhergehender Habitus, der nach kirchlicher Lehre auch schon dem Kinde durch die Taufe und Einverleibung in die Gemeinschaft der Kirche verliehen und wodurch es gewissermassen in eine bessere und reinere Atmosphäre versetzt wird. Dieser Habitus ist nichts anderes als eine gewisse durch übernatürliche Einwirkung hervorgebrachte Geneigtheit zum Glauben an das, was das Kind dann später durch den äusseren Unterricht erfahren soll, wie wir ja auch schon oben von einer gewissen natürlichen Geneigtheit der menschlichen Vernunft zum Glauben an das, was sie nicht weiss, aber wissen möchte, geredet haben. Dieser Habitus gibt aber selbstverständlich gar keinen bestimmten Glaubensinhalt, denn dieser muss erst von aussen gegeben werden, in welcher Beziehung es heisst: Fides ex auditu (Rom. 10, 17.). Wenn Augustinus sagt: nemo credit nisi volens, so gilt das auch von dem natürlichen Glauben, von dem übernatürlichen aber muss man noch hinzufügend sagen: nemo vult credere, nisi motus per gratiam. Gleichwie nämlich körperliche Dinge, die nicht selbst leuchten, nur durch das Licht sichtbar werden, das Licht aber durch sich selbst sichtbar ist, so können auch übernatürliche Wahrheiten nur durch das Licht, das von ihnen selbst ausgeht, erkannt, und auch nicht ohne einen von ihnen ausgehenden, die menschliche Seele berührenden Reflex ihres Lichtes geglaubt werden. Die Seele bedarf einer gewissen von Gott ausgehenden Bewegung, wodurch sie gewissermassen, wie das Auge durch das Licht, gereizt und empfänglich gemacht und disponirt wird, die Botschaft des Heils, sobald sie dieselbe von aussen hört, bereitwillig anzunehmen. Diese Disposition kann schon lange da sein, bevor Jemand die äussere Predigt vernimmt. Die Kraft der Gnade aber hebt die natürliche Kraft und Thätigkeit der Vernunft nicht auf, sondern ergänzt und verstärkt sie; schon das natürliche Verlangen der Seele geht ja nach Gott, der denselben entgegenkommt mit seiner Gnade. In diesem Sinne konnte Tertullian sogar sagen: anima humana naturaliter est christiana. Denn gleich wie gratia est complementum naturae, so

natura est indigentia gratiae. So oft aber von einem Widerstreit zwischen Natur und Gnade die Rede ist, so ist damit immer die durch die Sünde geschwächte und verdorbene Natur gemeint.

Wir sehen also, dass in allen 4 Stücken, nach welchen wir den übernatürlichen vom natürlichen Glauben unterschieden haben, der übernatürliche uns auf Gott zurückführt. Denn 1) sind die Gegenstände desselben übernatürliche göttliche Offenbarungen und Wirkungen, 2) ist die Verpflichtung eine von Gott auferlegte, 3) geschieht die Verkündung seines Inhaltes in göttlichem Auftrage, 4) kommt er selbst in den einzelnen Gläubigen nicht ohne unmittelbare göttliche Einwirkung zu Stande.

Untersuchen wir nun nach dieser Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben das Verhältniss der Vernunft und freien Forschung 1) zu dem übernatürlichen Glauben überhaupt, 2) zur Autorität desselben, 3) zu dem Inhalt der übernatürlichen Offenbarung. In erster Hinsicht hat die Forschung die Frage zu beantworten, ob überhaupt ein übernatürlicher Glaube oder der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung ebenso nothwendig ist, als der natürliche Glaube, dessen Nothwendigkeit allgemein anerkannt ist und von Niemand bezweifelt wird; in zweiter Hinsicht hat sie die Glaubwürdigkeit derjenigen Autorität zu prüfen, die sich selbst als eine, nicht bloss wie die elterliche oder die staatliche Autorität auf natürliche Weise entstandene, sondern auf übernatürliche Weise unmittelbar von Gott selbst gesetzte und ebendarum unfehlbare darstellt und sich als solche auch wirklich auszuweisen vermag durch unleugbare und weltkundige historische Thatsachen, die aus natürlichen Ursachen in keiner Weise erklärt werden können; in dritter Hinsicht hat sie die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes selbst zu prüfen. Dabei ist wohl zu bemerken, dass es keineswegs nothwendig ist, dass diese dreifache Prüfung der Annahme des Glaubens vorangehe, sie kann auch derselben nachfolgen oder sie kann auch ganz unterbleiben, und unterbleibt auch thatsächlich bei allen denjenigen, die ihren Glauben und die Gründe, warum sie glauben und die Art und Weise, wie der Glaube in ihnen zu Stande komme, nicht wissenschaftlich zu prüfen und zu untersuchen vermögen. Der Glaube kann bestehen und sich in entsprechender Weise bethätigen auch ohne die wissenschaftliche Prüfung, wie ein gesunder Magen die Speisen verdaut, auch ohne dass man weiss, wie das zugeht, oder wie ein Künstler ein Kunst-

werk schafft, auch ohne zu wissen, woher ihm seine Ideen kommen. Der Glaube ist nicht abhängig von der Prüfung und wird durch sie nicht erst hervorgebracht, wohl aber kann er durch sie bestärkt und wie Gold im Feuer geläutert und gereinigt werden von fremdartigen Zuthaten, die sich ihm bei unwissenden und unkritischen Menschen nur allzuleicht beimischen. Es ist ihm daher sehr heilsam, wenn die Kritik ihm beständig zur Seite geht.

Ad 1. Was die Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens überhaupt betrifft, so könnte schon diese in Frage gestellt werden und wird auch in der That von allen denjenigen verneint, die auf dem Standpunkte des Naturalismus oder Pantheismus stehen. Weist man solche Leute auf das Factum hin, dass ein solcher Glaube ja wirklich eigentlich überall besteht und in der That immer bestanden hat in allen Religionen, so sind sie keck genug, diese alle für einen leeren menschlichen Wahn zu erklären. Frägt man, wie ein solcher Wahn auch nur möglich sei, so berufen sie sich, wenn ihnen der Hinweis auf Priestertrug u. dgl. denn doch zu dumm ist, zuletzt auf die menschliche Freiheit, die sie im Grunde doch leugnen. Wird aber einmal die Freiheit zugegeben, ohne welche es in der That weder Sünde noch Irrthum noch Wahn geben könnte, so ist der Naturalismus und damit auch der Materialismus schon aufgegeben, denn der Mensch ist dann kein blosses Naturwesen, sondern steht selbst schon in einer Beziehung über der Natur, sofern er durch seine Freiheit unabhängig ist vom Naturgesetz und die Natur sogar beziehungsweise seinen Zwecken dienstbar machen kann. Gleichwohl ist aber die Natur auch unabhängig von ihm und folgt ihren eigenen Gesetzen. Diese beziehungsweise wechselseitige Unabhängigkeit und Abhängigkeit aber, dieser Gegensatz von Natur und Freiheit, weist über sich selbst hinaus auf ein absolut unabhängiges und schlechthin freies, übernatürliches Wesen, das die schöpferische Ursache aller Dinge ist, und von welchem nicht bloss alle Nothwendigkeit in der Natur herrührt, sondern welches auch dem Menschen eine relative Freiheit verstattet. Ohne ein solches, Alles beherrschendes, absolut freies Wesen, das ebendarum absolute Vernunft, absoluter Geist ist, ist auch die menschliche Vernunft und Freiheit durchaus unmöglich. Dann steht aber der Mensch in der Mitte und an der Grenze zwischen der Natur und dem, was über der Natur ist, und der Glaube an das Uebernatürliche überhaupt ist so wenig ein leerer Wahn, dass viel-

mehr der Unglaube daran ein leerer, gedankenloser Wahn ist denn der erste Grund und das letzte Ziel der Natur und des Menschen ist selbst übernatürlich. Die Möglichkeit und beziehungsweise Nothwendigkeit eines übernatürlichen Eingreifens auch selbst in die Natur, nicht zum Behufe einer Ausbesserung, wie man gespöttelt hat (denn einer solchen bedarf sie nicht), sondern zum Behufe der Hinanleitung des mit der Natur so eng verbundenen Menschengeschlechtes zu seinem übernatürlichen Ziele, leuchtet dann von selbst ein. Es ist aber gar nicht nothwendig, dass Jemand, um diesen Glauben haben zu können, sich zuerst den Grund seiner Nothwendigkeit zum klaren Bewusstsein gebracht habe, wenn er nur diese Nothwendigkeit selbst in sich verspürt und erfährt. Für den tiefer Denkenden aber wird früher oder später auch das Bedürfniss eintreten, sich über den wahren Grund dieser Nothwendigkeit klar zu werden. Auf dieser Nothwendigkeit aber beruhen im Grunde alle Religionen, von welch groben Irrthümern und phantastischen Vorstellungen sie auch voll sein mochten; sie bezogen sich alle auf etwas Uebernatürliches, das die Menschen ahnten, weil sie sich davon beherrscht fühlten, bei dem sie Hilfe suchten in ihren Nöthen und zum Theil auch fanden, dessen Dasein sie nicht leugnen konnten, von dem sie sich aber meist nur allzu verkehrte Begriffe machten, indem sie die verschiedenartigen übernatürlichen oder auch nur natürlichen, wohlthätigen oder auch zerstörenden und strafenden Wirkungen, die sie erfuhren, ebensovielen Göttern oder Dämonen als Ursachen zuschrieben. Keine Religion aber war je ein Ergebniss wissenschaftlicher Untersuchungen, sondern immer nur Glaube. Je mehr aber die Wissenschaft überhaupt und die Philosophie insbesondere sich entwickelte und ausbildete, desto mehr trug sie dazu bei, allen derartigen Wahn- und Aberglauben zu zersetzen und zu zerstören, ohne jedoch den Glauben an das Uebernatürliche überhaupt je ganz ausrotten zu können. Als daher der Glaube an die Volksmythologien allmählich dahinschwand, weil man das Vernunftwidrige darin immer klarer einsah, und als auch die allegorische Deutung keinen Anklang mehr fand und daher der Skepticismus unter den Gebildeteren sich immer mehr ausbreitete, flüchtete sich der Glaube in die Mysterien. Auch darin liegt wieder eine Bestätigung für den schon oben ausgesprochenen Satz, dass die Wissenschaft zwar allen falschen Glauben zerstören, den Glauben überhaupt aber weder ausrotten noch ersetzen, und den wahren Glauben

so wenig widerlegen als geben kann; denn dieser geht immer über das Wissen hinaus und entzieht sich demselben. Sein eigentlicher Feind ist daher nicht das Wissen und die Wissenschaft, mit der er sehr wohl bestehen kann, sondern der Unglaube, der ganz ohne Grund das leugnet, was er nicht weiss, was die Wissenschaft nie thut und nie thun kann. Denn was man nicht weiss, kann gleichwohl wahr sein, nur das Unmögliche kann nie wahr sein. Wenn daher der Unglaube (nicht bloss schweigt und seine Weisheit für sich behält, sondern) positiv das leugnet, dessen Unmöglichkeit er nicht beweisen kann, so ist er selbst höchst unvernünftig und selbst nur ein Glaube im negativen Sinne, aber ein völlig grundloser; denn seine Verneinung ist doch eine negative Behauptung von etwas, was er nicht weiss.

Ad 2. Eine übernatürliche Offenbarung ist hauptsächlich deswegen nothwendig, weil der Mensch kein schon von Anfang an fertiges und vollendetes, sondern ein an eine zeitliche Entwicklung gebundenes Wesen ist. Seine Entwicklung und die Entfaltung der unendlichen in der menschlichen Natur liegenden Anlagen geht aber nicht mit Naturnothwendigkeit vor sich wie die eines Baumes, sondern ist bedingt durch die eigene freie Thätigkeit unter dem erziehenden Einflusse Anderer; denn die Erziehung ist dem Menschen so nothwendig wie dem Baume Sonnenschein und Regen und ohne sie müsste er verkümmern und verwildern. Für die nachwachsende Generation bilden nun eine ganz natürliche Autorität zunächst die Eltern, dann aber auch die öffentliche Erziehung leitende Gesetzgebung des Staates. Jede menschliche Autorität aber gründet sich zuletzt auf die göttliche, denn jede Gewalt (die väterliche wie die staatliche) ist von Gott, und ist daher auch für ihr Walten zum Wohle der Untergebenen Gott verantwortlich. Und wiewohl die Menschen einander selber erziehen, so steht doch die Oberleitung der Erziehung des ganzen Menschengeschlechts bei Gott, der, wie er der Menschheit Dasein und Leben verleiht, so auch ihre Entwicklung leitet und zwar durch einen übernatürlichen Einfluss, dessen Licht zwar schon in den ältesten Zeiten in einzelnen gebrochenen Strahlen in der Nacht des Heidenthums leuchtete, heller und kräftiger aber durchbrach in Abraham und seinen Nachkommen, besonders dem gewaltigen Moses, dem es beschieden war, im Gegensatz zu dem gesammten Heidenthum dem Monotheismus Bahn zu brechen und einem ganzen Volke eine theokratische Verfassung zu

geben, die Jahrhunderte lang dauern sollte, bis endlich Christus erschien, der alle Strahlen göttlicher Offenbarung in sich vereinigte und der Menschheit ein Licht anzündete, das alles Andere weit überstrahlt. Denn was wir immer von Wahrheit und wahrhaft göttlicher Weisheit, sei es in den hl. Schriften der Juden oder sogar auch der heidnischen Weisen und Gesetzgeber finden mögen, das finden wir Alles bei Christus und noch weit mehr. Denn was ist Pythagoras, was ist Plato und Aristoteles, was ist Confucius, was ist Buddha (wenn er anders eine historische Persönlichkeit war), was ist Moses, die Propheten und Salomo gegen Christus? Alle andern haben auch ihre Unzulänglichkeit in Bezug auf die Erkenntniss Gottes und göttlicher Dinge offen eingestanden, selbst Moses verweist sein Volk auf einen künftigen Propheten, den es hören soll, aber Christus weist nirgends über sich selbst hinaus, sondern bezeichnet sich selbst ausdrücklich als den Vollender von Allem, als den Einen Lehrer und Hirten der Menschheit, als den, der Eins ist mit Gott dem Vater (ego et Pater unum sumus).

Eine übernatürliche Offenbarung und göttliche Leitung ist also nothwendig zur Erziehung des Menschengeschlechts; sie muss aber geschichtlich hervortreten und kann nur vermittelt werden durch menschliche Organe, deren Gott sich bedient, um die Andern zu lehren und zu leiten, und die er eben darum auch ausrüsten muss mit Macht, um ihre göttliche Sendung auch zu beglaubigen. Auch die christliche Offenbarung ist eine historische und wenn je irgend ein Mensch durch seine Thaten seine göttliche Sendung beglaubigt hat, so hat es Christus gethan. Er bedarf dafür keines menschlichen Zeugnisses, seine Autorität beweist sich durch sich selbst als eine göttliche. Was Menschen von ihm bezeugen können, betrifft zunächst nur seine äussere Erscheinung, die geschichtliche Wirklichkeit dessen, was sie von ihm selber gesehen und gehört und mit ihm selber erlebt haben; und davon können die Nachkommen selbstverständlich nur auf historischem Wege Kunde erhalten. Die Göttlichkeit aber, d. h. der göttliche Ursprung seiner Lehre und seiner ganzen Persönlichkeit überhaupt muss uns auf andere Weise bezeugt werden, nämlich durch das unmittelbare Zeugniss Gottes in uns selber. Darum beruft sich auch Christus selbst auf das Zeugniss seines himmlischen Vaters, von dem er ausgegangen sei, und auf das Zeugniss des hl. Geistes, der von ihm und dem Vater ausgehe, und der für ihn Zeugniss geben und ihn verherrlichen

werde. Und wie Christus die Anerkennung seiner Gottheit durch Petrus einer inneren Offenbarung des Vaters zuschreibt, so sagt auch Paulus, Niemand könne Christum seinen Herrn nennen ausser im hl. Geiste. Man bedenke also wohl: der Glaube der Christen beruht noch auf einer ganz anderen Autorität als auf dem äusseren und historischen Zeugnisse der Apostel und der Kirche; denn mit dem äusseren und menschlichen Zeugnisse muss sich nothwendig auch ein inneres und göttliches Zeugniss verbinden, wenn nicht bloss ein historischer Glaube, sondern eine übernatürliche, lebendige Glaubensüberzeugung entstehen soll.

Wenn es sich also um eine Prüfung der Glaubwürdigkeit der Autorität des christlichen Glaubens handelt, so handelt es sich nicht bloss um die Glaubwürdigkeit der Menschen, die uns bezeugen, dass Christus wirklich dieses und jenes gesagt und gethan habe, sondern vor allem auch um die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Person. Denn auf dieser ruht zuletzt die ganze Wahrheit des christlichen Glaubens; mit dieser hängt aber auch das, was er gelehrt und verkündet hat, also der Glaubensinhalt, unzertrennlich zusammen. Dass nun Christus wirklich alles das, was die Evangelisten erzählen, gelehrt, gethan und gelitten habe, ist schon darum im höchsten Grade glaublich, weil Menschen so etwas gar nicht hätten erdichten können (wie auch Rousseau bekennt: „So dichtet man nicht"), und wenn sie es bloss erdichtet hätten, gewiss keinen Glauben gefunden hätten, wenn nicht wenigstens das öffentliche Leben und Wirken Christi allem Volke kund gewesen wäre. Uebrigens verbürgt uns auch die lebendige Autorität der Kirche, die er gegründet und ins Leben gerufen hat, die Wahrhaftigkeit jener Berichte. Wenn der Rationalismus die Lehre des „Weisen von Nazareth" und seinen „Heldentod" rühmt, seine Gottheit aber als Mythus betrachtet und seine Wunderheilungen als Wirkungen eines natürlichen Magnetismus oder sonst einer „magischen" Kraft zu erklären sucht, so müssen wir doch fragen, ob er etwa auch die grösste Wunderthat Christi, die Gründung seiner Kirche, als Wirkung einer magnetischen oder elektrischen Kraft erklären will? Das ginge doch noch über die Erklärung der Juden hinaus, wenn sie behaupteten, dass er durch Beelzebub die Teufel austreibe. Eine imposantere, glaubwürdigere, einmüthigere, auch durch den freiwilligen Zeugentod unzählig vieler, keineswegs fanatischer, sondern durchaus nüchterner wissenschaftlich gebildeter und durch ihre Tugenden allgemein ge-

achteter Bekenner fester besiegelte Autorität aber als die der katholischen Kirche wird die unbefangene Forschung und die nicht schon im vorhinein gegen die christliche Lehre und Moral eingenommene und von Vorurtheilen beherrschte und eben darum unfreie Vernunft in der ganzen Welt und in der ganzen Geschichte gewiss nirgends finden. Darum gründet auch Augustinus, wie schon bemerkt, und mit ihm jeder Katholik, seinen Glauben zunächst auf diese ihm und seinen inneren Bedürfnisse von aussen entgegenkommende Autorität, wie das Kind mit Recht als erste Autorität seine Eltern betrachtet, von denen es alles erhält, wessen es bedarf; denn auch die blos historische Kenntniss des Christenthums verdanken wir nur der Kirche. Aber auch der Nicht-Katholik, der schon durch seine ganze Erziehung eine andere Geistesrichtung erhalten hat, wird, wenn er einmal selbständig zu urtheilen und sich über die gleichsam mit der Muttermilch eingesogenen Ansichten, um nicht zu sagen Vorurtheile, nur ein wenig zu erheben vermag und Muth genug hat, auch seinen eigenen Glauben und die Fundamente desselben kritisch zu untersuchen, vor der Autorität der katholischen Kirche wenigstens Respect bekommen, und wenn er sie auch für sich nicht annimmt, doch wenigstens ihre hohe weltgeschichtliche Bedeutung anerkennen. Dass die christlichen Völker bereits die Träger der Cultur der ganzen Welt sind, wird Niemand in Abrede stellen, der nicht selber ein Buddhist oder Chinese ist, und dass sie dieses hauptsächlich dem Einflusse des Christenthums und ihren religiösen Ueberzeugungen verdanken, wird auch kein Mensch bezweifeln, der selbst noch einen Funken Christenthum im Leibe hat. „Wenn wir aber nicht mehr an die Gottheit Christi glauben, dann sind wir keine Christen mehr", bekannte selbst der erste protestantische deutsche Kaiser zur Beschämung so mancher protestantischer Theologen. Die Mutterkirche aber aller von ihr abgefallenen christlichen Confessionen ist und bleibt doch immer die katholische Kirche, und könnte sie je aus der Welt verschwinden, so würden auch die andern gar bald sich auflösen. Was immer von dem Wesen des christlichen Glaubens die Akatholiken sich noch bewahrt haben, das haben sie mit der katholischen Kirche gemein, und was immer sie auch an der äusseren Schale und der menschlichen Seite des Katholicismus benörgeln mögen, sein Kern ist gerade das, wovon auch sie selbst sich noch nähren. Die schismatisch-griechische Kirche stimmt mit der

katholischen Kirche in vielen Punkten überein, sie hat aber unstreitig durch die Lostrennung von ihr ihre innere Lebenskraft verloren und ist zur russischen Staatskirche herabgesunken. Von einer protestantischen Kirche kann man eigentlich gar nicht reden, denn die sich Protestanten nennen, haben überhaupt kein gemeinsames Bekenntniss und keine gemeinsame Autorität; was sie mit einander gemein haben, ist nur ihr Protest gegen die katholische Kirche und je mehr sie sich ihrer Freiheit von der Autorität des Glaubens rühmen, desto schlimmer steht es mit ihrem Glauben, weil ein Glaube ohne Autorität überhaupt ein Unding ist. Mögen kleinliche Geister gegen die katholische Kirche bellen, soviel sie wollen, sie ist doch eine geistige Macht, vor der nicht bloss Könige und Kaiser vergangener Jahrhunderte sich gebeugt haben, sondern die auch heute noch den grössten weltlichen Machthabern Respect einflösst und mit der auch ein einsichtsvoller protestantischer Staatsmann rechnen muss. Der Bestand der Kirche selbst, trotz aller Anfeindungen und Verfolgungen von Seite der Mächte dieser Welt, trotz allen Widerspruchs von Seite der sinnlichen Neigungen und Leidenschaften der Menschen, trotz aller Schwächen und Mängel auch der Organe der Kirche selber, trotz aller Einwürfe einer alles zersetzenden glaubensfeindlichen, angeblich wissenschaftlichen Kritik, ist selbst ein permanentes Wunder, das nur aus übernatürlicher, geistiger und göttlicher Kraft zu erklären ist. Die Kirche in ihrer historischen Erscheinung ist eben selbst nichts anderes als die Verkörperung der christlichen Idee der Versöhnung und Vereinigung der gefallenen Menschheit mit Gott, der Leib Christi selbst, dessen Haupt bereits im Himmel thront und dem auf Erden immer neue Glieder eingegliedert werden, in welche das vom Haupte ausgehende Leben und der lebendigmachende Geist einströmt. Das ist eben die besondere Eigenthümlichkeit der Autorität der Kirche, dass sie nicht etwa bloss, wie ein Geschichtschreiber, äussere, ihr selbst fremde, historische Thatsachen, die sich einmal zugetragen haben, bezeugt, sondern solche Thatsachen, von denen ihre eigene Existenz abhängt, und die den Grund ihres eigenen Lebens bilden, Thatsachen von allgemeiner, alle Menschen angehender und ewiger Bedeutung, deren Wirkungen nie aufhören und von jedem an sich selber erlebt werden können, gleichwie ja auch Christus nicht bloss der Stifter und Gründer, sondern auch der Inhalt der christlichen Religion selbst ist. Die Wahrheiten, welche die Kirche bezeugt und

verkündet, bilden zugleich den Grund und Inhalt ihres eigenen Lebens; es sind daher nicht bloss vergangene Thatsachen, sondern auch ewig gegenwärtige Wahrheiten und göttliche Rathschlüsse, die den in der zeitlichen Erscheinung hervortretenden historischen Thatsachen selbst schon zu Grunde liegen.

Ad 3. Das erste Kriterium für die Wahrheit des Christenthums, als einer historischen Thatsache, ist ein äusseres, nämlich die Bezeugung desselben durch die Autorität der Kirche und ihre eigene thatsächliche Existenz; das zweite ist ein inneres, nämlich die innere Glaubwürdigkeit dessen, was sie bezeugt, oder des Inhaltes ihrer Lehre, obwohl, wie schon bemerkt, beide sich nicht von einander trennen lassen. In letzterer Hinsicht nun hat die Wissenschaft und die freie Forschung ein noch viel weiteres Feld für ihre Untersuchungen als in Bezug auf die Prüfung der Autorität der Kirche als solcher; sie wird auch naturgemäss von der Betrachtung der äusseren Thatsache zur Betrachtung des inneren Grundes fortgetrieben. Bei weitem die meisten Einwürfe der antichristlichen und antikirchlichen Wissenschaft sind auch wirklich vorzugsweise gegen den Glaubens-Inhalt gerichtet, um diesen als unglaubwürdig, als sich selbst widersprechend und überhaupt als unmöglich hinzustellen. Es frägt sich nun, was hat in dieser Beziehung die Wissenschaft zu thun, um den Glaubensinhalt, soweit er auf Grund der historischen Thatsachen zum Theil selbst mit Hilfe und Anwendung wissenschaftlicher und philosophischer Begriffe von der Kirche dogmatisch festgestellt worden ist, einerseits zu prüfen, andererseits vor der Vernunft zu rechtfertigen, d. h. als vernunftgemäss und demnach glaubwürdig zu erweisen?

Diejenigen (wenn es überhaupt Solche giebt, auf die man Rücksicht zu nehmen hätte), welche eine derartige Prüfung des Glaubensinhaltes durch die Vernunft für unzulässig halten, weil derselbe über vernünftig und unbegreiflich sei, befinden sich selbst im Widerspruche mit der Mahnung des Apostels: „Prüfet Alles," und müssten jedenfalls von vornherein auch auf jede Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft verzichten. Was aber solche Dinge, die in jeder Hinsicht die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen, dennoch mit ihr zu thun haben sollten und warum sie dieselben glauben sollte oder auch nur glauben könnte, wäre wohl schwer zu zeigen. Eine derartige Uebervernünftigkeit der christlichen Glaubenslehren wird indess kaum irgend Jemand behaupten

wollen. Die Gegenstände des Glaubens (z. B. das Wesen Gottes oder die göttliche Dreieinigkeit mögen an sich unbegreiflich sein, aber was wir von diesen Gegenständen glauben sollen, das muss sich doch irgendwie in Begriffe fassen und durch verständliche Worte ausdrücken lassen. Die ἄῤῥητα ῥήματα des Apostels Paulus (II. Cor. 12, 4) gehören in der That gar nicht zu dem Inhalte des christlichen Glaubensbekenntnisses. [1])

(Schluss folgt.)

---

[1]) Obwohl wir die apologetische Tendenz vorstehenden Artikels voll und ganz billigen, glauben wir doch, wie schon bemerkt, einzelnen Ausführungen nicht ohne Einschränkung zustimmen zu können. Es sei uns gestattet, einen oder zwei Punkte hervorzuheben. Der Hr. Verf. glaubt, das Verbot der Lektüre glaubensgefährlicher Schriften betreffe bloss das nicht wissenschaftlich gebildete urtheilslose Volk der Gläubigen, die Untersuchung hierüber selbst und die Veröffentlichung in gelehrten Kreisen, denen selbst ein Urtheil darüber zustehe, könne die Kirche nicht verbieten etc. — Diese Ansicht halten wir in solcher Fassung aus triftigen Gründen für gewagt. — Wenn dann der Hr. Verf. die Prüfung der Autorität des Glaubens und des Glaubensinhaltes selbst fordert, so versteht sich von selbst, dass diese Prüfung, wenigstens für den, welcher den Glauben schon angenommen hat, keine dubitative, sondern nur eine confirmative sein kann. Die Red.

Der Kampf um die Willensfreiheit.[1])

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Fortsetzung.)

Joh. Wahn gegen H. Lotze.

In der durchaus mechanistischen Weltauffassung Lotze's hat eigentlich die Willensfreiheit keinen Platz. Aber Lotze ist so sehr Realist, das Bewusstsein von der menschlichen Freiheit ist für ihn so überwältigend, die Folgen der Unfreiheit für das sittliche Leben sind ihm so verhängnissvoll, dass er seinem System zum Trotz die Freiheit und zwar im extremsten Sinn mit aller Energie zu vertheidigen bemüht ist. Diese Schwäche des Lotze'schen Standpunktes hat Wahn wohl erkannt und glaubt darum die Beweiskraft der Lotze'schen Argumente unschwer entkräften zu können.[2]) Wir folgen ihm hierin etwas mehr ins Einzelne, weil uns dies besonders günstige Gelegenheit bietet, den Werth der einzelnen Argumente für die Willensfreiheit genauer zu prüfen und zu präcisiren.

Dies wird um so eher zu erreichen sein, als Wahn nicht mit jener Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit gegen die Willensfreiheit anstürmt, wie dies leider die Deterministen gemeinhin thun, sondern mit Ruhe und Mässigung die Gründe pro und contra vorträgt und den Indeterminismus nicht absolut verwirft, sondern ihn nur für weniger wahrscheinlich als den Determinismus erachtet.

1. Die Freiheit und die Motive.

Von fundamentaler Bedeutung für die richtige Auffassung des Wesens der Freiheit ist die Bestimmung des Verhältnisses der Motive zu dem freien Entschlusse. Folgendes religiöse Bedenken Wahn's wird uns Gelegenheit bieten, dasselbe genauer zu bestimmen.

[1]) Vgl. Philosoph. Jahrb. Bd. II. S. 389 ff. 1889.

[2]) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. Bd. 94 (1888). H. 1, S. 88.

Das gläubige Gemüth, bemerkt er, misstraut der Kraft seines guten Willens im Kampfe mit den Leidenschaften und bittet Gott um Verstärkung dieses Willens: ein Bedenken gegen die Wahlfreiheit, dem auch Lotze nicht alle Bedeutung abspricht. Er glaubt aber dasselbe dadurch zu heben, dass er einen Unterschied macht zwischen Willen und Willensstärke: den unbedingten Besitz der Stärke spricht er dem Willen ab.[1])

Dagegen bemerkt Wahn: „Es liegt auf der Hand, dass durch die ursächliche Bedingtheit der Stärke des Willens seine Freiheit aufgehoben werden würde. Ebensowenig, wie die Geschwindigkeit eines bewegten Gegenstandes ohne irgend welche Richtung für sich existirt, kann die Stärke eines Willensactes ohne Richtung vorhanden sein. Desshalb schliesst jede Abhängigkeit der Stärke des Willens auch die Abhängigkeit seiner Richtung in sich.“[2])

Allerdings kann es keine Geschwindigkeit geben ohne bestimmte Richtung, wie auch keine Willensintensität, die nicht auf ein bestimmtes Object gerichtet wäre. Aber daraus folgt durchaus nicht, dass, was der Bewegung und Thätigkeit die Intensität verleiht, auch ihre Richtung bestimmt. Die Geschwindigkeit der Locomotive wird lediglich durch die Dampfspannungsintensität bestimmt, die Richtung ihrer Bewegung von dem Schienenwege. Die Richtung einer Thätigkeit, ihre Specification ist durch das Object bedingt, die Intensität durch die subjective Fähigkeit, freilich meist proportional der Anziehungskraft des Objectes. Doch darum handelt es sich eigentlich nicht in unserer Frage. Wir stellen nicht in Abrede, dass der freie Wille die Stärke wie die Richtung seiner Entschliessungen, freilich nur unter dem Einflusse eines Motives als Objectes, bestimmt; dies aber doch selbstverständlich nur dann, wenn er wirklich einen freien Entschluss fasst. Die Frage ist vielmehr die, ob der Wille, der sich ganz gewiss frei entschliessen kann, wenn der Entschluss nur mässige Anstrengungs-Intensität verlangt, auch dann noch etwas frei wollen kann, wenn das Wollen eine ungewöhnliche Anstrengung oder Selbstverleugnung erfordert. Beispielsweise fragt es sich, ob der Wille die Tugend üben kann, wenn auch die peinlichsten Opfer zu bringen sind, wenn sich derselben die grössten Schwierigkeiten entgegenstellen, wenn er alle Güter,

[1]) Mikrok. I, 281.

[2]) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik a. a. O. (Kritik der Lehre Lotze's von der menschlichen Wahlfreiheit.)

selbst das Leben, die Bedingung aller Güter, preisgeben muss. In diesem Falle entsteht allerdings die Schwierigkeit, dass man dem Willen von endlicher Kraft eine Leistung von unendlicher Intensität beilegen müsste, wenn er sich für so grosse Übel gegen so hohe Güter entscheiden könnte. Und doch lehrt die Erfahrung, dass wenigstens in einzelnen ausserordentlichen Fällen der Wille solch heroische Entschlüsse fassen und auszuführen vermag. Auch theoretisch lässt sich diese Leistungsfähigkeit des Willens auf indeterministischem Standpunkte leicht begreifen.

Der Wille ist nämlich in gewissem Sinne eine unendliche Macht. So weit reicht nämlich seine Bethätigungssphäre, als das Gute, welches ihm die Erkenntniss vorhalten kann. Die menschliche Erkenntniss umspannt aber in ihrer Universalität alles Gute. Genöthigt, bezwungen, determinirt wird also der Wille nur dann, wenn ihm jedes Gut auf einmal dargeboten wird. Fehlt daran auch nur etwas, oder, was dasselbe ist, kann der Wille auch nur noch ein einziges Motiv finden, das in dem vorgestellten Gütercomplexe nicht enthalten ist, dann kann er sich durch dasselbe bestimmen lassen, die Gesammtheit jener Güter, und wären sie auch noch so gross, auszuschlagen. Dessgleichen kann er auch die grössten Übel über sich nehmen, wenn die Übernahme nur irgendwie als gut erscheint. Eine wahre Allmacht des Willens ist hierin nicht zu erblicken, sondern nur die allerdings sehr hohe und souveräne Gewalt des Geistes, seine Neigungen alle zu bewältigen, wenn sie auch von einem noch so grossen Gute, wofern es nur nicht unendlich ist, erregt werden. Auf deterministischem Standpunkte muss diese Möglichkeit allerdings geleugnet werden; denn es ist unmöglich, dass ein Motiv von minimalem Werthe einen Gütercomplex von nahezu unendlicher Anziehungskraft in seiner Wirksamkeit überwiege.

Im Uebrigen soll nicht geleugnet werden, dass solche Kraftäusserungen des Willens äusserst selten sind; sie sind sehr selten, wenn auch der Wille weit stärkere Motive hat, so grosse Übel auf sich zu nehmen, so grossen Gütern zu entsagen. Es sind immer nur bevorzugte sittliche Charaktere, welche aus Liebe zu Gott, wegen einer ewigen Belohnung, die genannten heroischen Opfer bringen. Für gewöhnliche Menschen ist die Aussicht auf ein unendliches Gut eben noch im Stande, sie gegen die gewöhnlichen Versuchungen des Lebens zu wappnen.

Dies widerspricht aber keineswegs unserer obigen Behauptung von der unbegrenzten Stärke des Willens. Der Wille wählt regelmässig dasjenige, was ihm am besten scheint, was ihm am vortheilhaftesten ist, was er als das leichteste erkennt. Darum bedarf es nicht gewöhnlicher Energie, um im Hinblick auf zukünftige, unsichtbare, geistige Güter den gegenwärtigen, sinnlichen, handgreiflichen Genüssen zu entsagen. Wenn nun auch der Mensch in jedem einzelnen Falle solche Energie entfalten kann, für die Dauer wird es ihm schwer. Jedenfalls hat er seinen Willen nicht so in der Gewalt, dass er auf längere Zeit für sich einstehen könnte, er weiss nicht, ob ihm morgen noch dieselben Neigungen zur Tugend in der Versuchung zu Gebote stehen; im Gegentheil, die Erfahrung hat ihn gelehrt, dass er unter andern Verhältnissen der Versuchung frei nachgegeben hat: das ist der Grund seines Misstrauens auf sich und der Grund seines Gebetes um göttliche Hülfe; nicht weil er seiner Freiheit misstraut, sondern gerade, weil er von seiner Freiheit überzeugt ist, sucht er eine Stütze bei dem, der auch den freien Willen beeinflussen und unbeschadet der Freiheit zu einer guten Wahl bestimmen kann.

Wir sagten oben, der Determinismus sei ausser Stande die Thatsache zu erklären, dass der Wille gegen das fast unendliche Gewicht von Motiven sich mit Hülfe eines, auch des geringsten Gutes bestimmen kann. Denn da nach ihm die Motive den Willen nöthigen und bestimmen, so kann unmöglich ein so schwaches Motiv die stärksten Reize an Wirksamkeit übertreffen. Da es aber Thatsache ist, dass ein verhältnissmässiges geringes Gut ein unermesslich grosses in unserer Wahl überwiegen kann, so muss der Wille ihm an Wirksamkeit verliehen haben, was ihm gebrach, d. h. der Wille hat nicht durch dieses schwache Motiv, sondern durch eigene Entschliessung die heftigen Reize überwunden. Dagegen kann man nicht einwenden, in diesem Falle habe jenes schwache Motiv für den Willen mit diesen subjectiven Neigungen und Charakteranlagen einen so hohen Werth, dass in seinen Augen das objectiv schwache Motiv stärker wirkt, als die dringendsten äusseren Reize. Diese Ausflucht ist darum ganz und gar nichtig, als wir uns ja der Schwäche des Motivs nichs bloss in seinem objectiven Werthe, sondern auch in seiner subjectiven Bedeutung für uns bewusst bleiben. Wir sind uns ja klar bewusst, erstens, dass es unsere eigenste That ist, dem so schwachen Motiv den durchschlagenden Einfluss auf

unseren Entschluss einzuräumen, zweitens, dass unserem freien Entschluss die hauptsächlichste Ursächlichkeit dabei zukommt. Wenn also wirklich das schwache Motiv für uns an Bedeutung gewinnen kann, so geschieht dies doch wieder nur mit Freiheit; dieselbe würde somit nur von dem Endbeschluss in die vorausgehende Motivation verlegt.

Aber auch wenn das den Entschluss herbeiführende Motiv objectiv mächtig und gegen heftige subjective Neigungen wirken muss, sagt uns das Bewusstsein ganz unzweideutig, dass unsere freie That den Ausschlag gibt. Wer je in einer heftigen Versuchung, in der die sinnlichen Güter mit scheinbar unwiderstehlicher Gewalt auf den Willen einstürmten, den guten Kampf gekämpft, d. h. durch den Gedanken an die Ewigkeit mit unsäglicher Mühe und Kraftanstrengung die Leidenschaft bezwungen hat, der weiss, dass er nicht gezogen, nicht von Motiven getrieben und bestimmt, sondern mit vollster Selbstbestimmung gehandelt hat. Oder hat vielleicht eine geheime Neigung, eine uns selbst unbekannte Charakterveranlagung das sittliche Motiv so stark, das sinnliche so schwach gemacht, dass ersteres das letztere bewältigte? Unsere innerste Neigung trieb uns aber in die Arme der Sinnlichkeit; wir sind uns recht wohl bewusst, dass nicht irgend welche Charaktereigenthümlichkeit dem sittlichen Motiv eine so starke Kraft verlieh, sondern lediglich unser freier Entschluss. Will man hinter diesem so klaren Bewusstsein noch geheime Triebe suchen, dann soll man lieber sogleich dem Bewusstsein überhaupt alle Zuverlässigkeit absprechen.

Betrachten wir den gerade entgegengesetzten Fall, dass nämlich ganz genau gleich starke Motive uns bei einer Wahl vorschweben. Wir sind uns in solchen Fällen bewusst, dass es ganz gleichgültig oder ganz gleichwerthig ist, das eine oder das andere zu wählen. Von Seite der Objecte ist also nicht der geringste Grund vorhanden, das eine dem andern vorzuziehen. Wählen wir also doch eines vor dem andern, so hat ausschliesslich der freie Wille den Ausschlag nach dieser Seite gegeben. Will man auch hier wieder die unbekannte Möglichkeit vorschützen, dass das eine Motiv doch unseren verborgenen Neigungen, Gewohnheiten u. dgl. mehr entspricht, so wird dieselbe durch das klare Bewusstsein ausgeschlossen. Wir erkennen mit aller Klarheit, dass das, was wir vorziehen, unseren Neigungen, Gewohnheiten durchaus nicht mehr entspricht,

als was wir ausschlagen. Zu allem Überflusse können wir die experimentelle exacte Probe über die völlige Indifferenz der zwei Wahlobjecte machen. In jedem Augenblicke können wir die getroffene Wahl rückgängig machen und das Verschmähte wählen, und sodann wieder, um die völlige Freiheit zu constatiren, auch dieses wieder zurücknehmen u. s. w. Es müssten also wohl die Deterministen behaupten, bei der jeweiligen Wahl des einen Objectes sei dieses immer bestimmend gewesen, bei der darauffolgenden des andern habe dann wieder das andere stärker gewirkt.

Wer in der Vertheidigung einer Meinung so weit geht, zeigt, dass es ihm nicht um Wahrheit, sondern um Rechthaben zu thun ist. Wir können nach Belieben das eine Object nicht bloss abwechselnd mit dem andern, sondern in allen möglichen Combinationen wählen: das eine zwei Mal, sodann das andere ein Mal.

Das eine 2 Mal, das andere 2 Mal
" " 3 " " " 1 "
" " 3 " " " 2 "
" " 3 " " " 3 "
" " 4 " " " 1 " u. s. w.

Es muss also vom Determinismus behauptet werden, in derselben Reihenfolge veränderten die Motive ihre Wirksamkeit und behielten dieselben immer dazwischen eine bestimmte Zeit bei. Das ist nun freilich absolut gesprochen nicht unmöglich, wer es aber als wirklich ausgibt, hat die Überzeugung aller vernünftigen Menschen gegen sich. Vergebens würde man sich bemühen, die Veränderlichkeit der Motive bei diesem Processe dadurch zu verringern, dass man die bestimmte Aufeinanderfolge der Wahlen einem einzigen vorausgehenden Entschlusse zuschreibt; denn dieser Entschluss kann gleichfalls wieder unendlich viel Mal nach Belieben abgeändert werden.

Noch ein anderes Experiment steht uns zu Gebote, unsere Entschlüsse auf ihre Ursächlichkeit zu prüfen. Es können ganz genau dieselben Motive gegeben sein und das eine Mal lassen wir uns durch sie zum Handeln bestimmen, das andere Mal nicht. Es hängt also nicht lediglich von der Macht der Motive ab, welchen Entschluss wir fassen, sondern unsere Freiheit gibt den letzten Ausschlag. Man kann dagegen nicht einwenden, dass wir die Gleich-

heit der Motive nicht so genau beurtheilen können; wir seien genöthigt, uns auf die Erinnerung zu stützen, da wir höchstens einen Motivcomplex actual im Bewusstsein haben können.

Wer ein solches Misstrauen dem Gedächtniss entgegenbringt, der muss ihm überhaupt jede Zuverlässigkeit absprechen. Wir können ja Motivcomplexe oder einfache Motive mit einander vergleichen, welche in kürzesten Zeitinterwallen in unserem Bewusstsein sich finden. Ein Motiv kann uns in dem jetzigen Momente zu einer Handbewegung veranlassen, und in der nächsten halben Sekunde dieses Einflusses entbehren. Sollten wir nicht ein Mal Bewusstseinszustände, welche $^1/_2$ Sekunde auseinander liegen, mit einander sicher vergleichen können? Nun, dann rücke man sie noch näher aneinander, bis man zum Punkte der besten Vergleichbarkeit, nämlich der zuverlässigsten Erinnerung gekommen ist. Wer behauptet, dass wir auch in diesem Falle die Gleichheit von Motivstärken nicht beurtheilen können, der darf dem Gedächtnisse niemals mehr trauen, auch nicht beim Schliessen, wo die drei Sätze des Syllogismus nur nacheinander im actualen Bewusstsein erscheinen.

Damit erledigt sich bereits ein anderer Einwand Wahn's: „Gleichheit der Motive dürfen wir nur dann annehmen, wenn wir Gleichheit der Veranlassungen zum Handeln und Gleichheit der Empfänglichkeit für diese Veranlassungen wahrnehmen." Nun kann aber der Determinist wenigstens mit annähernder Vollständigkeit der Beobachtung nachweisen, dass bei veränderten Entschlüssen „entweder der geistige Zustand des beobachteten Individuums oder die Veranlassung Unterschiede von sonst aufweist, oder beide in Wirklichkeit andere als früher gewesen sind." „Die Veranlassung zum Handeln war die gleiche, wie sonst, aber auch mein Zustand scheint derselbe gewesen zu sein, und ich wundere mich vielleicht selbst darüber, dass ich z. B nicht, wie sonst, zu Hause geblieben bin. Aber bei längerem Suchen werde ich meist Gründe für mein Thun entdecken. . . Möglicherweise finde ich ausser dem Unterschiede der Veranlassung auch noch in meinem eigenen Zustande Abweichungen von sonst vor. Ebenso bei der Beobachtung Anderer! Je ferner wir ihnen stehen, desto mehr setzt es uns in Erstaunen, wenn sie auf scheinbar gleiche Veranlassungen hin bald so bald anders handeln. Je näher wir aber Jemand kennen lernen, desto deutlicher erblicken wir die Unterschiede, die seine jedesmalige Gemüthsverfassung und seine äussere Lage trotz der Gleichheit einzelner Um-

stände vor dem Zustandekommen entgegengesetzter Entschlüsse aufweisen. Hume sagt: „Die unregelmässigsten und unerwartetsten Entschlüsse eines Menschen werden von dem verstanden, der alle Einzelheiten seines Charakters und seiner Lage kennt.“

Allerdings wird der Entschluss bei inneren und äusseren gleichen Verhältnissen meistens sich nicht ändern. Denn trotz der Freiheit wählt der Wille regelmässig das Leichtere, Angenehmere, ihm und seinen Neigungen am meisten Zusagende. Was solches aber zu einer Zeit ist, wird es meistens auch zu einer andern sein. Ändert sich aber etwas an den Verhältnissen, so wird aus demselben Grunde meist eine andere Entscheidung folgen, und umgekehrt aus der Verschiedenheit der Entschlüsse werden wir die Vermuthung schöpfen dass sich etwas in der Lage des Wählenden geändert hat. Aber diese Vermuthung geht fehl, wenn es z. B. der Wille darauf anlegt, der vollständigen Gleichheit der Lage zum Trotz einmal einen andern Entschluss zu fassen. Die Gleichheit der Lagen wird dann von uns nicht etwa bloss angenommen, sondern wird, wenigstens wenn es sich um unsere eigenen Entschlüsse handelt, mit aller Klarheit erkannt, und muss darum auch bei Andern als Möglichkeit zugegeben werden. Es ist nun freilich nicht in Abrede zu stellen, dass der Fall nicht häufig eintritt; wir können 1 gegen 1000 wetten, dass dem veränderten Entschlusse auch eine Veränderung der Lage oder der Motive des Handelnden zu Grunde liegt, und genauere Kenntniss des Mitmenschen wird dies meistens auch bestätigen. Aber sicher ist ein Schluss von der Gleichheit der Entschlüsse auf die Gleichheit der Antecedentien nicht, weil gerade im 1001. Falle eine Ausnahme stattfinden kann, nachdem der Schluss in 1000 Fällen sich bewährt hat.

Darum ist ganz unrichtig, was Wahn weiter bemerkt: „Freilich suchen wir auch häufig vergeblich nach Unterschieden. Da jedoch die Wahrscheinlichkeit, solche zu entdecken, zugleich mit der Genauigkeit der Beobachtung zunimmt, so sind wir berechtigt, anzunehmen, dass bei vollständiger Beobachtbarkeit der zu entgegengesetzten Entschlüssen führenden Motive sich niemals Gleichheit derselben zeigen würde.“ „Die Wahrscheinlichkeit der Gleichheit der Entschlüsse ist gleich der Wahrscheinlichkeit der Gleichheit der ihnen vorangegangenen Motive. Folglich ist auch die Gewissheit der Gleichheit der Entschlüsse gleich der Gewissheit der Gleichheit der Motive. Wären wir also der Wiederkehr gleicher

Motive gewiss, so dürften wir auch der Wiederkehr gleicher Entschlüsse sicher sein, d. h. auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse. Damit ist die Bedingung erfüllt, unter der wir sonst ursächliche Verknüpfung annehmen."

In dieser Beweisführung wird ein unberechtigter logischer Sprung von der Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit gemacht. Wenn regelrecht der Entschluss nach der Stärke der Motive sich richtet, so folgt nicht, dass dies immer der Fall sei. Denn es liegt ja eben im Wesen des freien Willens, zwar regelrecht durch das stärkere Motiv sich bestimmen zu lassen, aber dabei immer seine Freiheit zu bewahren, auch das weniger starke Motiv berücksichtigen zu können. Da er von dieser Freiheit denn auch manchmal Gebrauch macht, so kann die Gleichheit der Motive nicht sicher Gleichheit der Entschlüsse bedingen.

Aber wenn selbst der Wille niemals von einem schwächeren Motiv sich leiten liesse und darum der Satz ausnahmslos zuträfe: „auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse", so wäre damit die Unfreiheit nicht erwiesen. Denn auch in dem Falle, dass der Wille sich wie gewöhnlich vom stärkeren Motiv leiten lässt, bleibt er frei. Wenn wir also auch ganz genau die Beschaffenheit des Menschen und die Macht der einzelnen Motive kennten, und wenn wir vermöge dieser Erkenntniss ganz genau den gleichen Willensentschluss bei ganz gleichem Motive voraussagen könnten, so wäre dies kein Beweis für die Determination des Willens.

Aber, sagt Wahn, „damit ist die Bedingung erfüllt, unter der wir sonst ursächliche Verknüpfung annehmen." Wir leugnen die ursächliche Verknüpfung zwischen Motiv und Willen durchaus nicht, sondern behaupten nur, dass die Motive nicht die adäquate Ursache der Entschlüsse sind, dass vielmehr der freie Wille als Mitursache gegeben sein muss. Die Behauptung Wahn's trifft nicht einmal immer bei mechanischer Causalität zu, die allerdings mit Naturnothwendigkeit wirkt. Wir sehen z. B. dass bei gleicher Dampfströmung die Maschine immer die gleiche Geschwindigkeit annimmt. Folgt daraus, dass die Dampfkraft die einzige adäquate Ursache des Ganges der Maschine ist? Ist dazu nicht noch ein Regulator nothwendig, der auch bei starker Dampfströmung einen langsameren Gang herstellen kann, aber aus technischen Gründen dem Dampf immer das Maximum seiner Triebkraft zumuthet?

Die mechanische Causalität der Naturdinge können wir allerdings nur auf diesem Wege erkennen: wir müssen aus dem Parallelismus einer Erscheinungsreihe mit einer andern sie in ursächlicher Verknüpfung mit einander auffassen. Wenn wir die Wärmegrade parallel gehen sehen mit der Intensität des Feuers, wenn gleichem Feuer immer gleiche Wärme entspricht, so sind wir berechtigt, als Ursache der Wärme, die wir doch fordern müssen, das Feuer anzusehen. Diese Ursächlichkeit anders denn als nothwendige zu fassen, haben wir nicht nur keinen Grund, sondern müssen sie als solche fassen, weil in der materiellen Welt die Wirkungen ganz genau nach den Ursachen abgemessen sind. Aber in der Sphäre des Willens haben wir einen unmittelbaren Einblick in die eigene Causalität. Dass wir die Ursache unserer freien Entschliessungen sind, ist uns durch das Bewusstsein unmittelbar gegeben. Wir sind also nicht auf den Parallelismus von zwei Erscheinungsreihen angewiesen, um die Causalität des Willens zu erkennen; folglich wird uns auch nicht die Nothwendigkeit jener Causalität von dem Parallelismus aufgedrängt. Im Gegentheil, wir wissen durch unmittelbares Bewusstsein, dass der Parallelismus hier nicht durchgängig besteht, und selbst, wo er besteht, die Freiheit unserer Causalität dabei bestehen bleibt.

Den Einwand Ed. v. Hartmann's u. A., dass Erziehung auf indeterministischem Standpunkte unmöglich sei, verallgemeinert Wahn zu dem Satze, dass durch unsere Wahlfreiheit alle Ordnung der Wirklichkeit zerstört werden würde: „Ein geordneter Zustand der menschlichen Gesellschaft ist in der That undenkbar ohne die Möglichkeit, fremde Entschlüsse wenigstens annähernd vorauszuberechnen, das eigene Verhalten ihnen anzupassen und sie selbst zu beeinflussen. Aber mehr noch! Wir würden auch unserer eigenen freien Entschliessungen nie im voraus sicher sein und ebensowenig wie auf Andere, uns auf uns selbst verlassen dürfen. Freilich täuschen wir uns thatsächlich oft genug über die Festigkeit unserer Vorsätze, aber immerhin dürfen wir doch die Wahrscheinlichkeit, dass wir im gegebenen Falle so und nicht anders handeln werden, nach dem Gewichte der Gründe bemessen, die dafür sprechen; bei freier Wahl würde unsere Voraussicht auch dieses Anhaltes entbehren. Und dann wäre es auch bloss ein unterhaltendes Spiel und nicht die Aufgabe jedes besonnenen Mannes, vor wichtigen Entschlüssen

nach Gründen zu suchen und die Folgen zu berechnen. Wozu ein Motiv verstärken, wenn seine Kraft die Wahl nicht beeinflusst?“

Es heisst offenbar den Indeterministen eine Absurdität in die Schuhe schieben, an welche sie nie gedacht, wenn erklärt wird, nach ihnen hätten die Motive keinen Einfluss auf die Willensentscheidung. Was sie, wenigstens die besonnenen, leugnen, ist der nöthigende Einfluss auf den Willen. Wenn aber derselbe auch nicht nöthigend ist, kann man doch recht wohl auf fremden und eigenen Willen durch Vorhalten von Beweggründen einwirken. Man wird dabei sein Ziel um so sicherer erreichen, je stärker die Motive sind. Denn regelrecht folgt der Wille dem stärkeren Motive. Ausnahmslos ist dies freilich nicht der Fall; aber es reicht ja auch selbst nach W. hin, nur annähernd fremde Entschlüsse vorauszusehen, um auf die Wirklichkeit ordnend einzuwirken. Dass aber der Wille nicht vollständig berechenbar ist, muss auch der ausgesprochenste Determinist zugeben, da die Thatsachen hier gar zu laut sprechen. Würde aber der Wille durch die Motive determinirt, dann müsste derselbe auch berechnet werden können. Denn wenn auch kein aprioristischer Massstab für die Stärke der Motive gegeben ist, so könnten wir dieselbe doch numerisch durch die Statistik und durch wiederholte Experimente an uns selbst feststellen. Dann müsste aber auch die Entscheidung für jeden einzelnen Fall mathematisch bestimmbar sein. In der That ist ja nach den Deterministen die Constanz der Zahlen z. B. der Verbrecher die Folge der nothwendigen Entschlüsse der Einzelnen. Bei dieser Voraussetzung ist nach einem leichten Rechenexempel die Motivationskraft eines jeden Motives für jeden Einzelnen leicht zu bestimmen. Und doch kann jeder Verbrecher, wenn er will, alle Berechnungen des Statistikers zu Schanden machen.

Völlig unbegreiflich aber ist bei W. die Anschuldigung, es sei unter Voraussetzung der Freiheit ein eitles Spiel, nicht die Aufgabe eines besonnenen Mannes, nach Motiven zu einem Entschlusse zu suchen. Im Determinismus ist vielmehr die Entscheidung lediglich ein Spiel des Zufalls. Denn nur wenn ihm Motive zufällig vorschweben, die ihn bestimmen, eine Überlegung oder ein Suchen nach Motiven anzustellen, wird diese Überlegung stattfinden; es steht nicht in seiner Gewalt, eine Überlegung vorauszuschicken, denn damit wäre ja die Freiheit, die man hinausgeworfen, wieder zur Hinterthüre hereingelassen, sie wäre aus der Entscheidung in

die Überlegung, in das Suchen nach Motiven verlegt. Wenn aber thatsächlich von uns eine solche Überlegung angestellt werden kann, wenn wir uns und Anderen Motive vorhalten, um eine Entschliessung herbeizuführen, so liegt darin der klarste Beweis für die Freiheit.

Wenn wir nicht frei uns zur Überlegung bestimmen können, wenn wir nicht frei Andern Motive vorhalten, dann trifft ein, was Wahn dem Indeterminismus zur Last legt, dass durch ihn aller Einfluss auf die menschlichen Entscheidungen aufgehoben würde. Der Fatalismus ist die nothwendige Folge des Determinismus. Denn wenn die Motive in Verbindung mit dem Charakter zur Willensentscheidung nöthigen, dann liegt es in keines Menschen Gewalt, eine andere Entscheidung herbeizuführen. Denn um dieselbe zu ermöglichen, muss er den Charakter oder die Motive verändern, oder beide zugleich. Dies kann er aber doch nur kraft eines Entschlusses, der aber gleichfalls durch seinen Charakter und ein Motiv bestimmt ist. Nun steht es entweder in seiner Gewalt den Charakter und dieses Motiv herbeizuführen oder nicht. Steht es in seiner Gewalt, nun so haben wir die gesuchte Freiheit wenigstens auf diesem einen Punkte. Steht es nicht in seiner Gewalt, so hängt der Entschluss, ein bestimmtes Motiv vorzustellen oder den Charakter in bestimmter Weise zu bilden, lediglich vom Zufalle ab: man muss einfach die Thatsache, dass wir einen bestimmten Charakter haben und dass in bestimmter Zeit ein Motiv unser Bewusstsein erfüllt, hinnehmen und dem Gang der Welt seinen Lauf lassen.

2. Die Freiheit und die Verantwortlichkeit.

Merkwürdigerweise machen die Deterministen den Vorwurf der Zufälligkeit gerade der freien Entscheidung und sprechen ihr darum alle Zurechenbarkeit, alles Verdienst und Nichtverdienst ab. „Trotz seiner Freiheit und seiner Güte," sagt Wahn, „wäre ein Entschluss doch noch kein Verdienst, das man Jemand zurechnen könnte, sondern ein blosser Zufall, wenn das selbstlose Motiv vor dem egoistischen bevorzugt worden wäre ohne jede Rücksicht auf beider Inhalt und ohne jede Erwärmung für sein Ziel. Und dieser Mangel würde den freien Entschlüssen anhaften. . . Was nützt dem wählenden Geiste das Bewusstsein der Werthe, wenn er an dasselbe sich nicht kehrt? Er gleicht dann zwar nicht einem Blinden, wohl aber einem Sehenden, der, was er sieht, in seinem Thun nicht beachtet. . . Die Freiheit

der Rücksichtnahme würde desshalb darin bestehen, dass es dem Zufall überlassen wäre, ob die Werthe berücksichtigt würden oder nicht. Aus diesem Grunde würde aber nicht nur jede Bevorzugung des schwächeren Motivs eine unvernünftige Handlung, sondern auch jede Wahl des stärkeren ein blosser Zufall sein. Es ist vergeblich, auf das Gewissen als einen von der Stärke der Motive unabhängigen, zweiten Massstab zu verweisen, an welchem gemessen, das schwächere Motiv oft das werthvollere sei, und hervorzuheben, dass die Wahl desselben durch die Rücksicht auf diese andere Messung vor Unvernunft bewahrt werde. Bei Bevorzugung des schwächeren und zugleich egoistischen Motivs würde weder die Stärke des Beweggrundes noch das Gewissen Beachtung finden. Überdies wäre es doch immer noch dem Zufall überlassen, welcher von beiden Massstäben berücksichtigt würde. Somit ist keine Wahl schon in Folge des blossen Vorhandenseins der Werthschätzung eine vernünftige, sie ist es erst dann, wenn ihr Ergebniss durch das Werthurtheil bedingt, d. h. nothwendig ist."

Dass eine Wahl unvernünftig ist, welche das kleinere Gut dem grösseren vorzieht, geben wir rückhaltlos zu; aber wer weiss denn nicht, wie unvernünftig der Mensch so oft seine Freiheit gebraucht? Aber durchaus irrig ist es, zu behaupten, es bleibe bei freier Entscheidung dem Zufall anheim gegeben, welche Werthbeurtheilung bevorzugt werde. Im Gegentheil steht es in der Macht des Willens, seine Aufmerksamkeit demjenigen Gute, demjenigen Werthe, demjenigen Motive, demjenigen Werthmesser zuzuwenden, welchem es will: was alles im Determinismus wegfällt. Hier muss der Wille ruhig mit zusehen, was für ein Gut, Motiv oder Werth auf ihn einwirkt, und dessen nothwendige Wirkung geschehen lassen. Es ist freilich wahr, dass jene Indifferenz des Willens für jedes Gut, und jedes Motiv, und jede Werthschätzung nur in abstracto Wahrheit hat; denn wessen Überlegung wäre so umfassend, wessen Willensenergie so stark, dass er sich allen möglichen Rücksichtsnahmen unterziehen wollte? Es wird gar manchmal von einem günstigen Zufalle abhängen, ob uns gerade das rechte Gut, das wirksame Motiv u. s. w. in den Sinn kommt, ob wir gerade in der Lage und Stimmung sind, uns rein nach vernünftiger Einsicht zu entscheiden; und gerade diese Zufälligkeit veranlasst uns, im Gebete uns an den Geber alles Guten, den Vater der Erleuchtungen zu wenden, damit zur rechten Zeit die rechten Gedanken und rechten Neigungen uns

werden. Eine solche Zufälligkeit ist aber gar sehr geeignet, unser sittliches Streben zu verstärken, während die Zufälligkeit der determinirten Handlung alles sittliche Streben lähmen, und wenn mit dem Determinismus Ernst gemacht wird, ganz und gar aufheben muss.

Vergebens bemüht sich Wahn, diesen Einwand zu entkräften, welcher die ganze Verwerflichkeit jenes Systems im grellsten Lichte zeigt. „Es ist gar kein Einwand," sagt er, „wenn man von dem Glauben an die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse eine Lähmung des sittlichen Handelns befürchtet. Dieser Glaube wäre nur dann ein Hemmschuh des sittlichen Strebens, wenn er die Gebote des Gewissens ihres Werthes beraubte, und wenn wir die Unmöglichkeit ihnen zu folgen, im gegebenen Falle vorhersehen könnten. Aber von äusserem Zwange abgesehen, erkennt Niemand dieselbe im Voraus und zugleich berechtigt die Annahme der Bedingtheit unserer Entschlüsse zu der Überzeugung, dass die Wahrscheinlichkeit des guten Entschlusses zunimmt, je mehr man sich das Gebot der Pflicht vor Augen hält. Nur unter der Voraussetzung der Unfreiheit hat diese Vergegenwärtigung einen Sinn. Und was den Werth der sittlichen Gebote betrifft, so kann der Gedanke an die Möglichkeit, ihnen in einzelnen Fällen nicht folgen zu können, den Glauben nicht erschüttern, dass ihre allgemeine Befolgung zum Heile Aller sein würde."

Das Handeln nach den Geboten des Gewissens verliert im Determinismus allen sittlichen Werth, es behält vielleicht einen physischen, insofern nach dem Gewissen handeln erspriesslich für das Individuum und für die Gesammtheit, „zum Heile Aller" ist. Aber der specifisch sittliche Werth besteht nicht in irgend welcher noch so grossen Nützlichkeit einer Handlung, sondern in der freien Entscheidung für das sittliche Gute. Wenn es nicht in meiner Gewalt steht, eine Handlung auf das Wohl Anderer hinzurichten, sondern dieselbe durch meinen Charakter und die Motive bestimmt ist, welche vermöge eines nothwendigen Causalnexus vom Naturlaufe meinem Geiste zugeführt sind, so kann sie mir ebensowenig zum Verdienste angerechnet werden, als dem Steine zum Missverdienst, dass er einen Menschen oder eine Menschenmenge zerschmettert.

Die Voraussicht, dass wir in einzelnen Fällen den Geboten des Gewissens nicht folgen können, würde allerdings das sittliche Streben nicht ganz lähmen; dies geben wir zu, glauben sogar,

dass auch eine sichere Voraussicht unserer Unfähigkeit in einzelnen Fällen noch mit sittlichem Ernst bestehen könne. Aber wenn wir mit den Deterministen von der völligen Unfreiheit unseres Willens überzeugt sind, dann ist es uns absolut unmöglich, sittliche Anstrengungen zu machen; wir müssen uns vollständig von der Macht der Motive bestimmen lassen. Nur unter Voraussetzung der Freiheit kann man sich das Gebot der Pflicht vor Augen halten. Denn entweder ist ein Motiv für die Vergegenwärtigung desselben in meinem Geiste vorhanden, oder es ist keines vorhanden, beziehungsweise ein Motiv zur Nichtvergegenwärtigung. Im ersteren Falle bin nicht ich die Ursache der Gewissensmahnung, sondern der Zufall oder der Naturlauf. Im zweiten Falle kann ich mir das Gebot der Pflicht absolut nicht vor Augen halten.

3. Die Moralstatistik.

Das Lieblingsfeld der Deterministen ist die Moralstatistik, auf welchem sie sich mit Wohlgefallen tummeln, ohne auch nur den Schatten eines stringenten Beweises daraus erbringen zu können. Es sind hauptsächlich zwei Erscheinungen, welche die Unfreiheit der Willensentschlüsse darthun sollen: 1) Bei gleicher Bevölkerungszahl und innerhalb gleicher Zeiträume bleibt die Zahl der Verbrechen constant; 2) diese Zahl ändert sich nach der Lebenslage der Bevölkerung. Die Constanz ist, wie Wahn hervorhebt, um so auffallender, als die Zahl der constatirten Verbrechen nur a) die abgeurtheilten angibt, welche nur einen Bruchtheil der zur Anzeige angelangten bildet, und b) die angezeigten nur einen Bruchtheil der begangenen; c) diese nur einen Bruchtheil der beschlossenen; d) diese nur einen Theil der Versuchungen d. h. der Neigungen zum Verbrechen; e) diese endlich nur einen Bruchtheil der Gelegenheiten ausmachen. Wäre der Verbrecher frei, so müssten Variationen auf allen vier Stufen stattfinden, und es wäre ganz unbegreiflich, wie in dem Endresultat doch Constanz sich zeigen könnte.

Die Unbegreiflichkeit schwindet ganz und gar, wenn man sich vor Augen hält, dass der freie Wille nicht regellos handelt. Obgleich frei, wählt er regelmässig das Leichtere, Angenehmere, Bessere, oder doch was ihm als solches erscheint. Weil nun für bestimmte Bevölkerungsklassen das Leichtere, Angenehmere, Bessere annähernd constant ist, ändert sich ihre freie Wahl in unbedeutendem Grade.

Der Einzelne freilich kann trotz der gleichbleibenden Verhältnisse mannigfach seine Entscheidungen ändern, und bleibt thatsächlich nicht immer in seinem Verhalten sich gleich; bei einer statistischen Behandlung seiner freien Thaten würden darum einzelne Abweichungen von der Gesetzmässigkeit vorkommen. Da aber die Statistik constante Zahlen nur dadurch erhält, dass sie eine grössere Bevölkerung innerhalb eines längeren Zeitraums zu Grunde legt, so ist klar, dass die Abweichungen von der Regel sich ausgleichen; darin liegt ja gerade die Bedeutung der „grossen Zahlen". Diese Ausgleichung ist also in den abgeurtheilten Verbrechen um so mehr zu erwarten, als dieselben eine unvergleichlich grössere Anzahl von freien Entschliessungen voraussetzen. Die Unregelmässigkeit ist nämlich nicht so sehr in der verschiedenen Behandlung des Verbrechers seitens des Gerichtshofes zu erwarten, — denn hier wird meistens nach bestimmten Normen vorgegangen, — sondern hauptsächlich in der Mannigfaltigkeit der freien Entscheidungen. Also ist die Constanz der abgeurtheilten Verbrechen recht wohl mit der Freiheit der Verbrechen verträglich.

Hingegen ist die Unregelmässigkeit in dem Auftreten der Verbrecher bei geringerer Anzahl der Einwohner eines Landes und bei kürzerer Zeitdauer mit dem Determinismus unverträglich. Denn wenn die Constanz der Verbrechen für den Determinismus beweisen soll, dann muss die gefundene Zahl nach einem unabänderlichen Naturgesetze sich ergeben. Naturgesetze wirken aber mit derselben Constanz im Kleinen wie im Grossen.

Dagegen wird nun der Determinist einwenden, die Constanz sei zwar dieselbe, aber sie werde durch Complication der Umstände verdeckt und trete darum erst aus einer hinreichend grossen Zahl von Fällen hervor. Die metereologischen Gesetze sind constant, aber man erkennt sie erst durch den Kunstgriff der grossen Zahlen. Dass das Barometer täglich zwei Maxima zu bestimmten Stunden hat, kann erst aus einer Reihe von Beobachtungen erkannt werden.

Aber es ist einleuchtend, dass die Unregelmässigkeiten, welche bei geringerer Bevölkerungszahl und innerhalb kurzer Zeit sich zeigen, ebensogut von dem Wechsel der Motive und äusseren Veranlassungen wie von der Freiheit menschlicher Entscheidungen bei gleichbleibenden Motiven herrühren kann und dass trotz dieser Unregelmässigkeiten bei grossen Zahlen sich in beiden Fällen eine Gesetzmässigkeit zeigen kann; wir beweisen eben die Freiheit nicht

aus der Moralstatistik, wie auch der Determinismus nichts daraus beweisen kann. Wahn gibt dies auch zu, hält aber die indeterministische Deutung der constanten Zahlenverhältnisse für sehr unwahrscheinlich. „Logisch nothwendig ist die deterministische Erklärung nicht, denn es kann nicht nachgewiesen werden, wesshalb die Wiederkehr eines beständigen Zahlenverhältnisses nicht auch zwischen zwei Arten von unverursachten Ereignissen möglich sein sollte. Trotzdem ist die Frage, ob hier Lotze nicht allzu starr an blossen logischen Möglichkeiten gegenüber dem natürlichen Menschenverstand festhält, der nicht nur durch Möglichkeiten, sondern durch ein meist richtiges Gefühl für Wahrscheinlichkeiten bestimmt wird. Von den Hypothesen, welche zur Erklärung eines Thatbestandes aufgestellt werden können, ist diejenige die beste, aus welcher berechnet die Wahrscheinlichkeit des zu erklärenden Thatbestandes am grössten ist. Die Wahrscheinlichkeit der Constanz der beschlossenen Verbrechen ist aber weit grösser, wenn das proportionale Verhältniss von Ursachen diese Constanz begünstigt, als wenn alle Ursachen fehlen; denn im letzteren Falle kann statt des Verhältnisses $(Z-1):1$ mit gleichem Rechte irgend ein beliebiges von unzähligen anderen Verhältnissen oder auch gar keines erwartet werden."

Ich gebe gerne zu, dass, wenn wir von menschlichen Entschlüssen nichts anders wüssten, als dass die Zahl der Verbrechen innerhalb bestimmter Zeit in einer Bevölkerung constant bleibt, der gesunde Menschenverstand dies auf Rechnung der Unfreiheit der Verbrechen schreiben würde, obgleich die logische Reflexion die Möglichkeit einsieht, dass auch freie Handlungen eine Gesetzmässigkeit und Constanz darbieten können und müssen. Selbst für die Reflexion ist die Constanz leichter zu erklären, wenn die Handlungen gegenüber den Motiven determinirt sind. Denn bei freien Handlungen können Wechsel der veranlassenden Motive und unberechenbare freie Entscheidungen die Constanz der Gesetzmässigkeiten unterbrechen. Wir sind aber bei Beurtheilung der Constanz der Verbrechen nicht auf rein logische Hypothesen angewiesen, sondern der gesunde Menschenverstand urtheilt theoretisch und praktisch den philosophischen Vorurtheilen zum Trotz, dass jedes einzelne Verbrechen frei begangen wurde. Es bleibt also zur Erklärung der Constanz nicht zwischen Möglichkeiten zu wählen,

sondern die indeterministische Deutung der statistischen Zahlen ist allein zulässig.

Freilich wenn die freie Handlung ursachlos wäre, wie Wahn, in argem Missverständnisse befangen, mit so vielen Deterministen voraussetzt, dann wäre nicht bloss Constanz der Entscheidungen unwahrscheinlich, sondern nicht möglich; es wäre überhaupt auch eine einzelne freie That nicht möglich. Denn es ist in sich widersprechend, dass eine Wirkung ohne Ursache sei. Wenn wir dem Willen Unabhängigkeit von den Motiven zuerkennen, so wird damit nicht jede Causalität der Motive, sondern nur eine zwingende in Abrede gestellt. Es wird die adäquate Causalität den Motiven abgesprochen und dieselbe in dem Willen und in den Motiven gesucht. Wenn man immer und immer wieder hört, die Freiheit durchbreche den Causalzusammenhang, widerspreche dem Causalprincip, so beruht diese Behauptung auf einer petitio principii. Das Causalgesetz verlangt für jede Wirkung eine Ursache, nicht aber für jede Ursache eine Wirkung in dem Sinne, dass die Wirkung eintreten müsse, wenn die Ursache gegeben ist. Dies Letztere gilt nur für nothwendig wirkende Ursachen. Setzt man also nicht schon voraus, was in Frage ist, dass es freie Ursachen nicht geben könne, so kann man nicht behaupten, dass die Freiheit das Causalgesetz aufhebe.

Schliesslich gibt Wahn zu, dass die Constanz der Verbrechen eigentlich gar nichts für Unfreiheit beweise, und will nur noch die Veränderung derselben mit den äusseren Umständen z. B. die Zunahme der Verbrechen gegen das Eigenthum in Zeiten der Noth als Beweismoment gelten lassen. Er erklärt: „Die Moralstatistik an sich, d. h. abgesehen von den Resultaten der Beobachtung Einzelner, kann die Annahme der Willensfreiheit nicht widerlegen, höchstens erschüttern. Die Constanz in den Zahlen der angezeigten Verbrechen würde freilich gar nichts beweisen. Aber thatsächlich beobachten wir ja statt ihrer vielmehr eine Zu- oder Abnahme der Verbrechen je nach der Lebenslage der Bevölkerung, und diese Wahrnehmung macht die Bedingtheit der verbrecherischen Willensacte wenigstens wahrscheinlich."

Das heisst denn doch nichts anders, als was auch Lotze behauptet hatte: die Moralstatistik beweist weder für noch gegen die Freiheit. Es folgt aber aus dem ersten Zugeständniss, die Constanz der Verbrechen beweise gar nichts, ganz zwingend, dass ihre Veränder-

lichkeit mit veränderten Umständen ebenfalls nichts beweist, und zwar nicht einmal mit irgend einem Scheine von Wahrscheinlichkeit. Denn aus demselben Grunde, welcher die Constanz der Verbrechen bei gleicher Lebenslage bedingt, wird auch deren Zu- und Abnahme bei wechselnden Umständen herbeigeführt. Dieselben Menschen, welche frei immer das wählen, was unter gegebenen Verhältnissen als das Beste, Nützlichste erscheint, wählen, wenn etwas unverändert sich ihnen als solches darbietet, dasselbe constant, wenn mit veränderten Verhältnissen etwas Anderes besser oder nützlicher erscheint, dieses Andere aber immer mit Freiheit. Weil z. B. zur Zeit der Theuerung einer grösseren Zahl als sonst es vortheilhaft erscheint, durch Stehlen sich den nöthigen Unterhalt zu verschaffen, werden mehr Diebstähle begangen. Dabei nöthigt die Noth nicht zum Stehlen, sondern reizt nur dazu; dass diesem Reize frei Folge geleistet wird, bildet die Schuld des Diebstahls, welche gar nicht vorhanden wäre, wenn die Noth zum Stehlen zwänge.

Wahn hat noch einen Umstand übersehen, der viel stärker für die Unfreiheit der Verbrechen zu beweisen scheint, als die Zu- und Abnahme der Verbrechen unter wechselnden Umständen. Es lehrt nämlich die Statistik, dass das Maximum der Verbrechen nicht mit dem Maximum der Noth genau zusammenfällt, sondern dass die Noth schneller zunimmt, als die Verbrechen, und sodann mit dem Abnehmen der Noth nicht sogleich die Verbrechen abnehmen. Wir beobachten also im Gange der Verbrechen gerade so ein Gesetz der Trägheit, wie bei der Wirksamkeit der materiellen Ursachen, welche mit Nothwendigkeit ihre Wirkungen hervorbringen.

Aber nicht einmal diese eigenthümliche Art der Veränderlichkeit der Verbrechen beweist das Mindeste für die Determination der Willensentschlüsse. Es gibt allerdings auch auf geistigem Gebiete ein Gesetz der Beharrung, wenn man will, der Trägheit: das ist die Gewöhnung. Die Gewohnheit macht, dass Motive, welche längere Zeit eingewirkt haben, leichter uns beeinflussen, als ungewohnte; letztere und wir mit ihnen müssen eine gewisse Gewalt gebrauchen, um Gewohnheiten abzulegen, was meistens einige Zeit in Anspruch nimmt. Die gute Gewöhnung muss erst überwunden werden, ehe der Diebstahl überhand nimmt; und später haben sich viele so ans Stehlen gewöhnt, dass sie es auch noch fortsetzen, wenn die Noth schon nachgelassen hat. Es hat also die Gewöhnung einen starken Einfluss auf unsere Entscheidungen. Nach Ausweis

der Erfahrung kann derselbe so stark werden, dass wir denselben nur äusserst schwer oder gar nicht mehr durch die Anstrengung unseres Willens brechen können. Aber für gewöhnlich hebt die Gewohnheit die Freiheit nicht auf, wie uns dies unser Gewissen und das Urtheil der Menschheit über Tugend und Laster bezeugt.

4. Das Freiheitsbewusstsein.

Aber wo liegt denn nun der eigentliche Beweis für die Unfreiheit, wenn selbst das stärkste Bollwerk des Determinismus, die Moralstatistik, sie nicht sicher nachweisen kann? Diese Frage muss sich auch Wahn stellen; er findet den Beweis in den „Resultaten der Beobachtung Einzelner". „Aber, fragt er weiter, weist denn die individuelle Psychologie die Nothwendigkeit der Willensacte unzweideutig nach? Allerdings zeigt sie, dass zwischen den Wahlergebnissen und den jedesmaligen Motiven dasjenige Verhältniss besteht, bei dessen Wahrnehmung wir sonst einen ursächlichen Zusammenhang voraussetzen. Auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse. Zwingend indess ist die Nothwendigkeit des Wahlergebnisses damit nicht nachgewiesen. Auch der Begriff der Ursachlosigkeit gestattet, wenn wir streng bloss auf die logische Möglichkeit sehen, die Annahme regelmässiger Successionen; denn es ist kein Grund vorhanden, weshalb ein unverursachtes und deshalb unerklärbares Ereigniss irgendwann und irgendwo nicht eintreten könnte; die Unerklärbarkeit selbst aber berechtigt nicht, das Dasein desjenigen zu leugnen, dem sie zukommen würde, falls es existirte. Die Frage nach der Freiheit würde deshalb nur dann psychologisch entschieden sein, wenn wir die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse unmittelbar erlebten. Aber die innere Wahrnehmung offenbart nur die logische Nothwendigkeit unserer Schlüsse, nicht die ursächliche unserer Entschliessungen. Jedoch immerhin wird es unleugbar bleiben, dass sich die Nothwendigkeit wenigstens mit ausserordentlich grosser Wahrscheinlichkeit erschliessen lässt."

Die Individualpsychologie weist die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse nicht bloss nicht wahrscheinlich, sondern gar nicht, vielmehr ganz unzweideutig das Gegentheil nach. Zunächst lehrt uns das Bewusstsein, dass der hier behauptete Parallelismus zwischen gleichen Motiven und gleichen Entschlüssen nicht besteht; nur theoretische Voreingenommenheit kann gegen das Zeugniss des Bewusst-

seins unbekannte Motive willkürlich zu den im Bewusstsein gegebenen hinzudichten. Wenn aber auch gleichen Entschlüssen immer gleiche Motive vorausgingen, so sind dieselben doch nach der klaren Aussage des Bewusstseins nicht nöthigend. Nur dann wären wir berechtigt, diese klaren Aussagen des Bewusstseins in Zweifel zu ziehen und durch unsere Ueberlegung zu ergänzen, beziehungsweise zu berichtigen, wenn sie einem allgemeinen Naturgesetz oder einem Denkgesetz widersprächen. Aber ein allgemeines Naturgesetz, dass gleichen Ursachen gleiche Wirkungen entsprechen, ist bloss für die materielle Welt nachgewiesen, für das geistige Gebiet ist ein solches nicht nur nicht inducirt, sondern das gerade Gegentheil nachgewiesen. Denn mit derselben Evidenz, wie die äussere Beobachtung einen constanten Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen darthut, lehrt die innere Erfahrung, dass zwischen Motiven und Willensentschlüssen ein solcher nicht vorhanden ist. Wenn die freie Entscheidung ursachlos wäre, wie Wahn vorgibt, würde sie freilich einem Denkgesetze widersprechen; dann wäre sie aber nicht bloss unwahrscheinlich oder weniger wahrscheinlich, wie er meint, sondern ein handgreiflicher Widerspruch. Es wäre dann gerade undenkbar, dass gleichen Motiven irgend welche freie Thätigkeit entspräche, geschweige denn immer gleiche Entschliessungen.

Eine merkwürdige Inconsequenz liegt in der Behauptung, dass die Frage nach der Freiheit dann psychologisch entschieden sein würde, wenn wir die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse unmittelbar erlebten. Aber warum soll das Erleben der Nothwendigkeit eine Sicherheit geben, welche dem Erleben der Freiheit abgesprochen wird? Diese Inconsequenz wird noch unerträglicher, wenn die innere Wahrnehmung nur die logische Nothwendigkeit unserer Schlüsse offenbaren soll. Wenn das Bewusstsein uns täuschen kann in dem Falle, da es uns die Freiheit unserer Entschliessungen offenbart, dann kann es uns eben so gut täuschen in der Offenbarung der logischen Nothwendigkeit unserer Schlüsse. Freilich verwechselt hier Wahn zwei Nothwendigkeiten: die objective Consequenz des Schlusses, welche man einsehen, aber nicht durch innere Wahrnehmung erfahren kann, und die subjective Nöthigung, welche unser Verstand von seiten der evidenten Wahrheit oder Consequenz erfährt. Nur letztere ist unmittelbar Thatsache des Bewusstseins, erstere nur mittelbar, insofern ich mir bewusst werden kann, dass ich den nothwendigen Zusammenhang eines Schlusses mit dem Ver-

stande erfasse. Mit derselben Klarheit, mit der ich der Nöthigung mir bewusst bin, welche die evidente Wahrheit auf mich ausübt, und mir bewusst bin, dass ich einen nothwendigen Zusammenhang zwischen mehreren Begriffen (im Urtheil) oder mehreren Sätzen (im Schluss) einsehe, mit derselben oder noch grösserer Klarheit bin ich mir bewusst, dass ich mich frei entscheide. Wer also dem Bewusstsein die Zuverlässigkeit abspricht in der Bezeugung der Freiheit, muss es auch für unzuverlässig erklären in Offenbarung der Nothwendigkeit, und insbesondere auch der Nothwendigkeit der Wahrheit, womit alle Gewissheit aufgehoben wird.

Es ist darum ganz unzutreffend, was Wahn über die Unzuverlässigkeit des Bewusstseins in Bezug auf die freien Entschliessungen vorbringt. „Unser Bewusstsein ist ein untrüglicher Zeuge nur dafür, dass wir eine seelische Thätigkeit ausüben, aber nicht dafür, dass wir sie ausüben können. Im ersteren Falle spottet die Zuverlässigkeit desselben jeder Prüfung und dient vielmehr selbst als letzter Prüfstein. Hinsichtlich unseres Könnens dagegen verdient es nicht das gleiche Zutrauen. Jedermann weiss, wie leicht wir uns über unsere Fähigkeiten täuschen, und indem man das Bewusstsein der Ausführung einer That als Beweis für die Wahrheit des Bewusstseins der Fähigkeit, sie zu vollbringen ansieht, gesteht man den wesentlichen Unterschied in der Evidenz der beiden Bewusstseinsinhalte ein.“

Es ist allerdings wahr, dass unser Bewusstsein zunächst bloss über innere Thatsachen zu berichten hat, nicht über die Natur derselben, ihre Entstehung u. s. w. Jedenfalls ist seine Untrüglichkeit in letzter Beziehung keine absolute; häufig täuschen wir uns z. B. über den Sitz eines Schmerzes, über die eigentlichen Motive unseres Wollens und unserer Meinungen. Aber wir dürfen doch nicht bei der blossen Thatsache stehen bleiben, wenn wir das zustehende Object des Bewusstseins bestimmen wollen. Thäten wir das, so müssten wir dem Bewusstsein alle Competenz absprechen. Denn es gibt keine Thatsachen im Allgemeinen, sondern nur besondere Thatsachen von bestimmter Natur und specifischer Beschaffenheit. Soll also das Bewusstsein innere Thatsachen berichten, so muss es dieselben mit bestimmter Beschaffenheit berichten, wie dies ja auch thatsächlich der Fall ist. Es berichtet uns ganz unzweifelhaft, dass wir Schmerz und nicht Lust empfinden, dass wir wollen und nicht denken, dass wir leicht oder schwer etwas auffassen u. s. w. Es

ist also falsch zu behaupten, das Bewusstsein sei bloss untrüglich in Bezug auf innere Thatsachen, nicht auch in Bezug auf die Natur derselben. Man muss vielmehr sagen: das Bewusstsein kann nicht untrüglich über Beschaffenheiten von Thatsachen berichten, welche nicht unmittelbar als Thatsache gegeben sind, sondern aus den Thatsachen durch Verstandesthätigkeiten zu erschliessen sind. Wenn wir je auf Grund unseres Bewusstseins einem Irrthum verfallen, so kommt es lediglich daher, dass wir mehr behaupten als wir innerlich erfahren, dass wir eine Thatsache, die nicht ganz klar ins Bewusstsein tritt, falsch interpretiren.

Wenden wir dieses auf unsern Fall an, so ist allerdings zuzugeben, dass die Freiheit unserer Entschliessungen nicht eine unmittelbare Thatsache, sondern eine Beschaffenheit einer Thatsache ist. Diese Beschaffenheit ist aber mit der Thatsache so unmittelbar gegeben und tritt mit solcher Klarheit ins Bewusstsein, dass wir an allem innern Geschehen zweifeln müssten, wenn wir das Freiheitsbewusstsein eine Täuschung nennen wollten. Jedenfalls berichtet mir das Bewusstsein mit derselben Klarheit die Freiheit meiner Willensentschlüsse, wie die Nöthigung, welche mein Denken von der evidenten Wahrheit erfährt. Diese Nöthigung ist nach unserem Gegner das letzte Kriterium aller Gewissheit. Wenn also das Bewusstsein von dieser Nöthigung uns täuschen könnte, dann hörte alle Gewissheit des Erkennens auf. Will man aber der Skepsis nicht verfallen und das Bewusstsein von der Nöthigung des Verstandes durch die Wahrheit für untrüglich erklären, dann muss das ebenso klare Bewusstsein von der Freiheit unseres Willens auch als untrüglich zugegeben werden.

Es ist eine willkürliche Aufstellung J. St. Mill's, die Ueberzeugung von Motiven unabhängig zu wollen, sei eine Interpretation früherer Erfahrungen. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir uns über unser „Können", „über unsere Fähigkeiten täuschen." Wir taxiren manchmal unsere Fertigkeit in der Ausübung einer Kunst, im Auswendiglernen oder Behalten eines wissenschaftlichen Gegenstandes, auch nicht selten unsere sittliche Kraft zu hoch, und die nachträgliche Erfahrung belehrt uns über unser falsches Urtheil, das die Analogie meistens zur einzigen Grundlage hatte. Was hat mit dieser Schätzung, mit diesem Verstandesurtheil das Bewusstsein der Freiheit zu thun? Dasselbe ist ein ganz unmittelbares; auf die gegenwärtige Thätigkeit ge-

richtet, stellt es weder Prognostica auf zukünftige Kraftleistungen, noch stützt es sich auf vergangene Erfahrungen, um darauf einen möglicherweise fehlerhaften Analogieschluss zu gründen. Die Kraftanstrengung für eine freie Entscheidung ist in den gewöhnlichen Fällen eine so geringe, sie fordert so wenig Geschick oder Energie, dass man durch sie gerade so gut die Unterlassung wollen oder eine andere Entscheidung treffen lassen kann.

Hierbei bedarf es dann auch nicht des Beweises „für die Wahrheit des Bewusstseins der Fähigkeit" aus dem Bewusstsein der Ausführung, wie in den Fällen, wo es sich um Bewährung der Schätzung unserer Kräfte handelt. Wenn ich mir zugetraut habe, eine Rede ohne Stocken vorzutragen, so kann ich die Richtigkeit meines Zutrauens aus dem günstigen Erfolge beweisen. Um aber zu beweisen, dass ich mich frei meinem Bewusstsein entsprechend entscheiden kann, brauche ich nicht an das Bewusstsein der wirklichen Entscheidung zu appelliren: mit derselben Klarheit bin ich mir der Freiheit der Entscheidung vor und nach der Entscheidung bewusst, wie ich mir der Thatsache der Entscheidung selbst bewusst bin.

Man kann freilich auch in den Fällen, wo es sich nicht um eine schwierige Leistung handelt, die Wahrheit unseres Freiheitsbewusstseins durch die wirkliche im Sinne dieses Bewusstseins erfolgte thatsächliche Entscheidung beweisen. Das Bewusstsein sagt mir: ich kann so und so handeln. Ich beweise es durch die That: ich handle so, und nachdem ich es gethan, ergreife ich das andere Object, welches ich durch die Wahl ausgeschlagen hatte. Dieser Beweis beruht aber nicht darauf, dass das Bewusstsein der Entscheidung klarer angenommen wird, als das Bewusstsein der Freiheit, sondern er soll dem Deterministen die Absurdität seiner Leugnung der Freiheit handgreiflich vor Augen legen, wie dies ein Blick auf unsere obige Argumentation zeigt.

Es gibt übrigens Wahn im Grunde zu, dass das Bewusstsein uns nicht bloss Thatsachen, sondern auch Beschaffenheiten derselben und zwar gerade solche, welche das Können betreffen, zweifellos referiren kann. Wie wir schon sahen, gibt er zu, dass wir die logische Nothwendigkeit beim Schliessen und Denken in uns erleben. Das heisst doch ganz unzweideutig: das Bewusstsein ist untrüglich, wenn es uns eine Nothwendigkeit im intellectuellen Leben berichtet. Was heisst aber Nothwendigkeit? Nothwendig ist, was

nicht anders sein kann. Ein nothwendiges Geschehen erfahren heisst also: Sich bewusst werden, dass ich nicht anders urtheilen kann, dass ein anderes Consequens als das behauptete von mir nicht gezogen werden kann. Wird damit nicht zugegeben, dass das Bewusstsein über Nichtkönnen untrüglich berichtet? Wer aber in Bezug auf Nichtkönnen unfehlbar ist, muss es doch auch in Bezug auf Können sein. Jedenfalls ist der Einwand gegen das Bewusstsein des Könnens hinfällig, da er auch das unbeanstandete Bewusstsein des Nichtkönnens trifft. Es ist also falsch, das Bewusstsein könne nur Thatsachen zuverlässig berichten. Ja man könnte vielleicht behaupten, das Nichtkönnen als Negation entferne sich mehr von der einfachen Thatsächlichkeit als das positive Können.

Wenn man aber doch so grosses Gewicht auf die Thatsachen legt, und sie allein als Object eines untrüglichen Bewusstseins gelten lassen will, so können wir den Deterministen auch mit Thatsachen dienen, welche die Freiheit unweigerlich fordern. Wir sind uns der Thatsache bewusst, dass wir in manchem unserer inneren Acte frei sind, in andern nicht frei, sondern vom Objecte und der Beschaffenheit unserer Seelenfähigkeiten bestimmt werden. Oder um noch mehr Zugeständnisse zu machen: wir sind uns bewusst, dass wir in manchen Thätigkeiten frei zu sein vermeinen, in anderen aber determinirt werden. Ein solcher Unterschied wäre völlig unerklärlich, wenn wir in allen Thätigkeiten determinirt würden. Denn dann dürfte uns das Bewusstsein nur nothwendiges Geschehen berichten, und dies um so mehr, als nach unserem Gegner das Bewusstsein in Bezug auf nothwendiges inneres Geschehen als zuverlässig anerkannt werden muss.

Man kann nicht die Ausflucht der Unwissenheit ergreifen und sagen, wir hielten diejenigen Entscheidungen für frei, deren Motive wir nicht vollständig kennen, für nothwendig diejenigen, bei welchen wir eine klare Einsicht in die Motive, oder wenn es sich um Erkennen handelt, in die Gründe unseres Fürwahrhaltens haben. Dies trifft weder nach der einen noch nach der andern Seite hin zu. Wir können einerseits nothwendiges Thun oder Leiden in uns wahrnehmen ohne alle Einsicht in Gründe und Motive, und andererseits ein freies Thun bei klarer Einsicht in die bewegenden Motive.

Auch die in neuer Zeit beliebte, der Mathematik entnommene Bezeichnung ›eindeutig und mehrdeutig bestimmte‹ Entschlüsse er-

klärt nicht den Unterschied zwischen nothwendigen und freien Acten, den wir als Thatsache in uns vorfinden. Oder genauer gesprochen: Gerade diese Unterscheidung führt nothwendig zur Annahme freier Handlungen im Sinne des Indeterminismus. Es gibt keine eindeutig bestimmten Thätigkeiten in dem Sinne, dass nur ein Motiv zum Handeln gegeben wäre, in Folge dessen die Handlung nothwendig erfolgte. Nur bei unüberlegten Regungen unseres Willens werden wir von dem wahrgenommenen oder vorgestellten Objecte hingerissen, weil es sich uns nur unter einer Rücksicht darstellt, weil nur ein Motiv zum Handeln sich darbietet. Sobald wir aber überlegt handeln — und nur für überlegte Handlungen nehmen wir die Freiheit in Anspruch — können wir immer noch eine andere Rücksicht finden, unter der das Object weniger begehrenswerth erscheint, immer noch ein Motiv entdecken, dessentwegen wir lieber einen andern Entschluss fassen können, als zu welchem uns das unwillkürlich vorgestellte Motiv treibt. Nur in dem einen Falle, da unsere ganze Seligkeit sich uns als Object vorstellte, könnten wir kein Motiv finden, sie nicht zu wollen. Denn da sie all unser Gut einschliesst, so kann es ausser ihr kein Gut mehr geben, das uns vermögen könnte, sie nicht zu wollen. In Bezug auf sie allein ist unser Wille determinirt.

Ausser diesem in dieser Zeitlichkeit kaum wirklichen Falle geht unser Wollen stets auf sehr beschränkte Güter, in denen der Verstand nicht bloss ein sondern meist mannigfache Motive finden kann, sie nicht zu wollen. Es ist also von vornherein, auch ohne Berufung auf das Bewusstsein der Freiheit, evident, dass der Wille in Anbetracht der Motive, welche gegen das Wollen sprechen, jeden Gegenstand, der sich als gut und begehrenswerth darstellt, nicht wollen kann. Es liegt nämlich in dem Wesen der Vernunfterkenntniss, als der Erkenntniss des Allgemeinen, dass bei der Vorstellung irgend welchen endlichen Gutes, noch ein anderes, insbesondere höheres vorgestellt werden kann, dem gegenüber man das erstere verschmähen kann. Will man also nicht eine fundamentale Unordnung in dem menschlichen Wesen und gerade in seinem geistigen Wesen zugeben, so muss man annehmen, dass der Wille nicht nothwendig fortwährend ein Gut begehre, das ihm doch die Erkenntniss als indifferent hingestellt hat. Es ist also jeder unserer Willensentschlüsse mehrdeutig bestimmt und frei; erst durch die

thatsächliche Wahl eines bestimmten Gutes und Bevorzugung eines Motives wird der Entschluss eindeutig bestimmt. Das heisst aber nichts anders als: Was der Wille wählt, das kann er nicht nicht gewählt haben.

Es streitet aber auch schon die Grundannahme des Determinismus von einer fortgesetzten Täuschung in unserem Freiheitsgefühl mit einer vernünftigen Natureinrichtung. Wäre unser Wesen nicht auf Lüge gegründet, wenn wir in fast allen unseren Thätigkeiten uns frei fühlen, in Wahrheit aber determinirt sind? Dies ist der Hauptgrund, welcher Lotze bestimmt, trotz seiner mechanistischen Weltanschauung die Freiheit festzuhalten. Schuldbewusstsein und Pflichtgefühl würden unvernünftig sein, wenn wir nicht zur Sünde uns frei entschliessen, wenn wir die Pflichtgebote nicht mit Freiheit beobachten könnten. Es streitet gegen eine gerechte und vernünftige Weltordnung, dass jene so mächtigen sittlichen Regungen unvernünftig seien. Diese Beweisführung hat ihre volle Kraft, wenn wir einen weisen Urheber der Welt- und sittlichen Ordnung voraussetzen. Denn derselbe kann uns nicht durch unser Gewissen zu Geboten verpflichten, die zu halten nicht in unserer Macht steht, er kann uns nicht durch das unwiderstehliche Gefühl der Reue und der Schuld quälen, wenn wir die Sünde nicht mit Freiheit begangen haben. Aber auch ohne noch die Existenz Gottes vorauszusetzen, können wir behaupten, dass die menschliche Natur nicht auf Widerspruch und Unvernunft angelegt sei. Dies wäre aber der Fall, wenn wir unwiderstehlich über eine vermeintlich freie Verschuldung uns Vorwürfe machen und unweigerlich uns verpflichtet erachten müssten, während wir der Verpflichtung gar nicht nachkommen können. Denn was die Deterministen vorbringen, um ein Schuld- und Pflichtbewusstsein ohne Freiheit begreiflich zu machen, widerspricht den evidentesten Thatsachen unserer inneren Erfahrung. Wir bereuen die Sünde als unsere freie That; wäre sie dies nicht, dann könnten wir sie höchstens als ein Unglück bedauern. Die beste Entschuldigung, die uns vor unserem Gewissen und Anderen von aller Schuld freispricht, ist der Mangel an Freiheit. Ebenso sind wir überzeugt, dass wir frei sein müssen, um ein Pflichtgebot uns vorzuhalten: wir setzen diejenigen mit Freiheit ausgestattet voraus, denen wir etwas befehlen. Der Befehl, den wir an unfreie Wesen ergehen lassen, hat eine ganz andere Bedeutung.

5. Die Freiheit und das Causalitätsgesetz.

Ganz räthelhaft ist mir die Thatsache, dass Lotze die Freiheit vertheidigt und trotzdem ihren Widerspruch mit dem Causalitätsprincip, das gewöhnliche Missverständniss des Determinismus, festhält. Er spricht den Motiven alle Causalität ab, indem er erklärt: „Vollkommen unfruchtbar sind alle Versuche, eine Wirksamkeit der Motive zwar zuzugestehen, aber sie als blosse Einladung oder Inclination des Willens noch von einer völligen Determination desselben unterscheiden zu wollen.“ [1]) Er hält die freie Entscheidung für vollkommen ursachlos. Das Princip der Causalität habe eine ausnahmslose Geltung, aber der Satz, dass alles seine Ursache habe, sei falsch, denn das Sein an sich und die Wahrheit seien nicht verursacht; man müsse vielmehr den Satz umkehren und sagen: Alle Dinge sind Ursachen.

Wir geben zu, dass nicht Alles verursacht ist, aber der Causalitätssatz lautet ja: Was *geschieht*, muss eine Ursache haben. Dass alles was ist Ursache sein müsse, ist falsch, wenigstens ist *nicht immer* alles Sein Ursache. Wäre es aber wahr, dann ist der Lotze'sche Indeterminismus unhaltbar; denn dann wirkt der Wille und das Motiv bei der freien Entscheidung: diese ist nicht ursachlos. Lotze schränkt das Causalitätsgesetz schliesslich auch auf das *Geschehen* ein, aber selbst so erleidet es, wie er meint, eine Ausnahme. Wäre es nämlich ausnahmslos giltig, so müssten wir in der Weltbewegung einen unendlichen Regress statuiren, und doch ist die entgegengesetzte Annahme eines unverursachten Weltanfangs vorzuziehen.

Zu ganz andern Ergebnissen führen dieselben Erwägungen den Deterministen *Schopenhauer*. Er sagt vom Causalitätsgesetz: „Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschliesslich auf *Veränderungen* und besagt, dass wo und wann in der objectiven, realen, materiellen Welt irgend etwas, gross oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muss, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein anderes, und so ins Unendliche, . . . wesshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. Nicht minder besagt das Gesetz der

[1]) Grundz. d. prakt. Philos. S. 31.

Causalität, dass wenn die frühere Veränderung — die Ursache — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere — die Wirkung — ganz unausbleiblich eintreten muss, mithin nothwendig erfolgt."[1])

Die Wahrheit ist, dass wir gerade durch das Causalitätsprincip den unendlichen Regress ausschliessen und zu einem unverursachten Weltanfang gelangen müssen. Denn wenn alles seine Ursache haben muss, dann auch die unendliche Reihe der Bewegungen, auf welche die gegenwärtige thatsächliche Bewegung führt. Da nun nicht Alles von einem Andern sein kann, — denn welches Andere bleibt denn noch ausser dem Alles? — so müssen wir auf eine erste Ursache kommen, die nicht wieder der Bewegung von aussen bedarf, sondern unbewegt bewegt.

Wenn weiter behauptet wird, das Princip der Causalität besage, eine jede Ursache verlange ihre Wirkung, so ist das wahr erstens, wenn man die Ursache als solche denkt, denn dann verursacht sie eben ein anderes, was man Wirkung nennt. Es ist aber klar, dass die Ursache nicht immer zu verursachen braucht; das Auge muss nicht immer sehen, die Hand nicht immer schlagen. Es ist zweitens auch wahr, dass die mechanischen Ursachen, welche nothwendig wirken, ihre Wirkung verlangen, sobald sie selbst gegeben sind; das Feuer muss brennen, der Körper muss anziehen. Aber Ursache und mechanische Ursache sind nicht gleichbedeutend; sie können nur gleichbedeutend genommen werden, wenn man bereits die ganz falsche und unbeweisbare Voraussetzung macht, dass es keine freie Ursache geben könne. Die Einwirkung der Motive und der Wille, welche die adäquate Ursache der freien Handlung sind, können da sein, und letztere braucht nicht zu folgen.

Die Behauptung Lotzes, die Einwirkung der Motive auf den Willen könne nicht als Anregung gefasst werden, widerspricht aller Vernunft und Erfahrung. So gewiss der Wille nichts begehren kann, was sich ihm nicht als Gut darstellt, so gewiss bedarf er eines Motivs zum Wollen; denn das gewollte Gut ist ja das Motiv zum Wollen. Selbst wenn ihn ein von der beschlossenen Handlung verschiedenes Motiv bestimmt, so ist wieder dieses Motiv das Gut, der eigentliche Gegenstand seines Wollens. Dieses Gut ist aber nicht blos Bedingung des Wollens, sondern wahre Ursache oder Mitursache. Denn keine ruhende Fähigkeit kann ohne Einwirkung

[1]) IV. 2, 27 u. 28.

ihres Objectes in Thätigkeit übergehen. Von dem Objecte erhält die Thätigkeit, die doch nicht Handeln im Allgemeinen, nicht Denken, Wollen im Allgemeinen sein kann, auch ihre Specification. Es haben also die Motive eine doppelte Einwirkung auf unsern Willen: sie ermöglichen dessen Bethätigung und geben dieser ihre specifische Richtung.

Dasselbe bestätigt uns auch das Bewusstsein aufs unzweideutigste, welches nicht bloss von schwachen, misszuverstehenden Anregungen der Motive, sondern von den heftigsten Reizen zu berichten hat, welche wir von den Motiven erfahren.

Wenn aber auch nach der Lotze'schen Fassung der Freiheit aller Einfluss der Motive auf den Willen auszuschliessen wäre, so bleibt immer noch unbegreiflich, wie er mit den Deterministen die freie That einen absoluten Anfang nennen kann, da sie ja in der Fähigkeit des Menschen begründet gedacht werden muss. Allerdings würde ein Wille, der rein aus sich ohne äussere Einwirkung zu wollen vermöchte, nur in einem absoluten Wesen begreiflich sein. Nur das Unendliche und seine That ist der absolute Anfang von Allem: und das ist auch die schliessliche Consequenz der Lotze'schen Weltanschauung. Die Einwirkung der Weltwesen aufeinander ist nach ihm nur möglich, wenn sie in einer Substanz, in der Gottheit gründen. Damit ist dann auch die Göttlichkeit dieser Wesen selbst behauptet. Auch sie können absolute Anfänge ohne alle Ursache setzen. Aber inconsequent ist es nun wiederum, einen solchen absoluten ursachlosen Anfang bloss beim freien Wollen anzunehmen. Auch die Wahrheit darf dann keinen Einfluss auf unseren Verstand ausüben, sondern dieser muss sie ursachlos aus sich erzeugen. Da aber ganz gewiss unser Thun und insbesondere unser Denken von äusseren Objecten abhängig ist, so ist es nicht die Thätigkeit des Absoluten. Lotze will freilich auch die Vorstellungen durch rein immanente Thätigkeiten der Seele ohne äussere Beeinflussung erklären; aber dann sind sie in demselben Sinne ursachlos, wie die Willensentschlüsse, und es ist somit gar nicht einzusehen, warum nicht auch das Denken frei genannt wird. Zugleich verfällt Lotze durch die Verlegung unserer Entschlüsse in das Absolute einer Schwierigkeit, welche den stärksten Einwand gegen den von ihm bekämpften Determinismus bildet. Wir müssen gegen den Determinismus hervorheben, dass die Verwerfung der Freiheit zu der Absurdität führt, dass Gott selbst, der unsere Natur so angelegt hat, Urheber der

Sünde ist. Dasselbe muss aber auch der Pantheismus behaupten, der die Sünde sogar als That Gottes auffassen muss. Doch wirft Wahn denselben Vorwurf auf den Indeterministen zurück.

„Es ist zuzugeben, dass der Gott des Deterministen der Urheber des Bösen und der Uebel ist, aber der des Indeterministen ist es nicht minder. . . Die Unterscheidung zwischen Zulassung und Urheberschaft befreit Gott nicht von Schuld; denn er würde dem Missbrauch der Freiheit ruhig zusehen, obwohl er die Macht besässe, sie uns zu entziehen. . . Auch würde die Zulassung stets mit Urheberschaft verbunden sein, denn auch nach indeterministischer Lehre ist Gott der Urheber der bösen Motive und der Freiheit sie zu wählen."

Dagegen liesse sich Vieles bemerken, es würde uns aber zu weit führen, wenn wir den Einwand eingehend widerlegen wollten, dessen allgemeine Beurtheilung in jeder Theodicee zu finden ist. Es genügt uns hier folgende Bemerkung. Es ist ganz evident, dass der allheilige Gott nicht Urheber der Sünde sein kann. Es ist aber nicht evident, dass er keinen freien Willen schaffen kann, der sich auch für das Böse zu entscheiden vermag, noch weniger ist evident, dass der Allmächtige die Entscheidung zum Bösen verhindern müsse. Nicht ganz richtig ist, was Wahn als Grund der Zulassung der Sünde dem Indeterminismus unterstellt: „Es berechtigt der Zweck, dass wir Gutes thun sollen, nach indeterministischer Anschauung auch zur Duldung der Wirkungen unserer bösen Entschlüsse. Gegen diesen Zweck selbst ist Nichts einzuwenden. Bedenklich dagegen ist die Behauptung, dass zu seiner Verwirklichung die Möglichkeit des Bösen unentbehrlich sei, weil es ohne diese keinen wahrhaft guten Entschluss und kein Verdienst geben könne."

Wir behaupten nicht, dass die Möglichkeit zu sündigen absolut nothwendig sei, um sittlich gut zu handeln. Es könnte ja die Wahl eingeschränkt sein auf das Gebiet des Guten und sich zwischen verschiedenen guten Objecten bewegen. So fassen wir die Freiheit Gottes selbst und derer, welche in der Sittlichkeit bereits vollendet sind. Aber Niemand kann beweisen, dass Gott eine solche Einrichtung treffen musste, in der bloss zwischen Gutem gewählt werden konnte, und die Möglichkeit zu sündigen ganz ausgeschlossen war, oder trotz dieser Möglichkeit von Gott die thatsächliche böse Entscheidung verhindert wurde.

(Fortsetzung folgt.)

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.[1]

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

III.

5. Das Hauptvorurtheil gegen die Lehre der christlichen Philosophie vom Ursprunge der staatlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt.

Dieses Hauptvorurtheil besteht in der weitverbreiteten Meinung, die Lehre der christlichen Vorzeit über den mittelbaren Ursprung der staatlichen Auctorität von Gott in bestimmten Personen stütze sich einzig oder vorzugsweise auf die Voraussetzung, dass die Staatsgewalt ursprünglich immer im ganzen Volke, d. h. in der ganzen staatlichen Gesellschaft unmittelbar geruht habe, und stets erst später auf eine bestimmte Person oder auf mehrere übertragen worden sei. Man glaubt daher, zur Begründung des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige sei es hinreichend, darzuthun, die Auctorität könne niemals im ganzen Staatskörper geruht haben.

Dieses Vorurtheil haben mehrere Theologen veranlasst, welche den Ursprung der staatlichen Auctorität nur in wenigen Zeilen berührten und, da sie keinen Grund hatten, darüber eingehender zu handeln, es unterliessen, verschiedene Fälle zu unterscheiden. Ich habe selbst in meinem lateinischen Werke eine Anzahl solcher Citate angeführt.[2])

Nichts ist geeigneter, dieses Missverständniss, welches ein Auctor dem andern ohne gründliche Prüfung nachschreibt, aufzuklären und zu beseitigen, als der Hinweis auf den Patriarchalstaat. In diesem entstand die staatliche Einigung zugleich mit der Königswürde des Patriarchen. Die Staatsgewalt konnte somit hier niemals früher

[1]) Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 396 ff. (1888) u. Bd. II. S. 113 ff. (1889).
[2]) Philos. mor. ed. 2. pg. 607. sqq.

formell im ganzen Volke ruhen, bevor sie dem Patriarchen verliehen wurde. Es ist nun ganz unzweifelhaft, dass der Patriarchalstaat den grossen Meistern der Scholastik wohl bekannt war und dass sie denselben auch wirklich als eine ursprüngliche Staatsform anerkannten.

Die scholastischen Lehrer waren Theologen, und als solche waren sie mit der hl. Schrift vertraut, welche uns wiederholt patriarchalische Staaten vorführt;[1]) sie waren Philosophen und studirten als solche besonders Aristoteles, erklärten diesen in ihren Schulen und in ihren geschriebenen Commentarien.

Der Philosoph von Stagira lehrt nun ausdrücklich,[2]) dass die ersten Staaten patriarchalische gewesen seien und erklärt daraus den Ursprung des Königthums mit folgenden Worten:

„Der natürlichste Ursprung eines Dorfes ist daher zu leiten, dass eine Familie Colonien aus ihrem Schoosse aussendet. Daher werden auch solche kleine Volksstämme von einigen Schriftstellern Milchbrüder genannt, Leute, die an einer Mutter Brust gesogen haben. Sie sehen dieselben als Kinder und Enkel eines gemeinschaftlichen Elternpaares an. Daher kömmt es ferner, dass ursprünglich die Städte von Königen regiert wurden, und jetzt noch, wo ganze Volksstämme Staaten gebildet haben, diese von Königen regiert werden. Städte und Volksstämme entstanden nämlich aus Familien und in der Familie war die monarchische Regierungsform eingeführt. Der Aelteste einer Familie wird natürlicher Weise das Oberhaupt derselben. Diese Herrschaft dehnt sich dann leicht auch auf die Familien aus, welche von der ersten ausgehen und sich neben ihr in besonderen Häusern ansetzen. Von diesem Zustande der Gesellschaft, worin die Hausväter die einzigen Oberhäupter sind, redet Homer."

Der hl. Thomas ist weit entfernt, in seinem Commentar zu dieser Stelle diesen von Aristoteles beschriebenen Patriarchalstaat zurückzuweisen. Im Gegentheile, er sucht ihn selbst noch näher zu erklären[3]) und schliesst mit den beistimmenden Worten:

---

[1]) Vgl. hierüber Philos. mor. ed. 2. pg. 505 sqq. (ed. 1. pg. 470 sqq.)

[2]) Polit. l. I. c. 1.

[3]) „Dicit ergo primo, quod quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quælibet civitas regebatur a rege et adhuc aliquae gentes habent regem, etsi singulae civitates singulos reges non habeant, et hoc ideo, quod civitates et gentes constituuntur ex his, qui sunt subjecti regi. Quomodo autem signum hoc respondeat praemissis, ostendit per hoc, quod subditur: Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo sicut a patre familias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo, qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges sicut rex in civitate. Ideo

„So also ist es klar, dass die Regierung eines Königs über eine Stadt (eine bürgerliche Gemeinde, civitatem) oder ein Volk (gentem) von der Regierung des Aeltesten im Hause oder im Dorfe ihren Ausgang nahm.“

Der Ausgangspunkt des Patriarchalstaates ist also eine Familie. Dennoch versuchen es Aristoteles und der hl. Thomas keineswegs, den wesentlichen Unterschied zwischen Familie und Staat zu leugnen oder zu verdunkeln, wie es in unserer Zeit Haller und seine Anhänger gethan. Es ist interessant von Aristoteles zu erfahren, dass ein ähnlicher Irrthum, wie jener, den die Vertheidiger des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige in unseren Tagen vertreten, schon in sehr alter Zeit gelehrt worden ist. Aristoteles bemerkt[1]:

„Diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei und dieselben Eigenschaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieser Philosophen ist ungefähr folgende: Die bürgerliche und jene häuslichen Gesellschaften, sagen sie, sind nicht der Art nach unterschieden, sondern nur durch die kleinere oder grössere Anzahl der Personen, aus welcher sie bestehen. Wer über wenige Sklaven herrscht, heisst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heisst Hausvater; wer über noch mehrere zu gebieten hat, heisst König oder Staatsverwalter. Ein grosses Hauswesen ist von einer kleinen Stadt in nichts unterschieden und zwischen einem Staatsmanne in Republiken und einem Könige ist kein Unterschied, als dass der letztere die Regierung allein führt, der erstere aber mit seinen Mitbürgern in der Regierung abwechselt, wozu noch dies komme, dass der Name Staatsmann den Begriff der Einsichten, mit welchen er die Regierung führt, in sich schliesst, der Name König aber nichts dergleichen bedeutet. Das Alles ist aber nicht ganz richtig. Man wird dies einsehen, wenn wir den Gegenstand nach der Methode untersuchen werden, die alle unsere wissenschaftlichen Untersuchungen zu leiten pflegt.“

Im folgenden empfiehlt Aristoteles die Analyse des Staates und der Familie. Eben diese Methode, welche hier Aristoteles empfiehlt, wird von unsern Gegnern vernachlässigt. Man handelt vom Ursprung des Staates aus der Familie ohne vorhergehende genaue Analyse, ohne vorher den Zweck des Staates, die ihm eigenthümlichen Pflichten und Rechte untersucht zu haben, ebenso ohne

---

autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes; et ideo antiquitus habitabant homines dispersi per vicos, non tamen congregati in unicam civitatem. Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.“ (S. Thomae in Arist. Polit. l. I. c. 1.)

[1]) Polit. l. I. c. 1. (Nach der Uebersetzung von G. G. Fülleborn.)

genaue Prüfung der Familie, der Theile derselben, der häuslichen Pflichten, der Theile der häuslichen Auctorität verglichen mit den Theilen der Staatsgewalt.

Der hl. Thomas stimmt in seinem Commentar auch in Bezug auf den specifischen Unterschied von Familie und Staat mit dem Stagiriten überein, ebenso in der Summa Theol. (Vgl. oben 1. Abschnitt.) Deshalb kann der Patriarch nicht König werden, ausser durch die allmähliche Beistimmung seiner Nachkommenschaft. Auch wenn die Staatsgewalt niemals in der ganzen staatlichen Gesellschaft unmittelbar geruht hätte, wenn alle Staaten der ersten Zeiten patriarchalische gewesen wären, hätte der Uebergang vom Familienleben zum Staatsleben, von der privaten Auctorität des Hausvaters zu der öffentlichen des Königs ohne den Einfluss menschlicher Thätigkeit als der nächsten Ursache nicht vor sich gehen können.

Neben dem Fürsten der Scholastik ist in unserer Frage vorzüglich Suarez zu berücksichtigen, da er dieselbe am eingehendsten behandelt und gegenüber der Anmassung des Königs Jacob I. von England die alte christliche Lehre polemisch vertreten hat. Würde man diesen berühmten Philosophen und Theologen eifriger lesen als zu widerlegen suchen, so hätte man nicht folgende Stelle über den Patriarchalstaat übersehen. Suarez schreibt:

„Die erste Art einem Fürsten diese Gewalt zu verleihen (conferendi, nicht transferendi) bestand bei der ersten Staatenbildung in der freiwilligen Beistimmung des Volkes."

Man beachte hierin: „Die erste Art" (primus modus, nicht unicus); damit ist hervorgehoben, dass die Erwerbung der staatlichen Auctorität nicht immer auf der Beistimmung beruht.

„Diese Beistimmung konnte aber zweifacher Art sein: sie konnte erstens[1]) nach und nach, gleichsam allmählich gegeben werden bei der allmählichen Vermehrung des Volkes. So z. B. leistete man in der Familie Adams oder Abrahams oder in einer andern anfangs dem Adam Gehorsam als leiblichen Vater oder als Hausvater, späterhin aber bei Zunahme des Volkes konnte jene Unterordnung fortgesetzt und die Beistimmung ausgedehnt werden, um demselben auch als einem Könige zu gehorchen, da die Vereinigung eine vollkommene (communitas perfecta) zu werden begann; und vielleicht nahmen viele Reiche in dieser Weise ihren Anfang. . . Wenn man

[1]) Ueber die zweite Art des consensus und die anderen Rechtstitel siehe Suarez' Worte am Ende des 8. Abschnittes.

diese Art des Ursprungs richtig beurtheilt, so muss man sagen, dass hiebei die vollkommene Gemeinde (communitas perfecta) und die Auctorität (potestas) zugleich zu existiren anfange.“ [1])

Es ist also evident, dass Suarez den Patriarchalstaat ausdrücklich anerkennt und erklärt, dass bei diesem die staatliche Gesellschaft und die königliche Gewalt im Patriarchen zugleich entstehen, dass also die Auctorität keineswegs früher formell im ganzen Staatskörper sein konnte, bevor sie auf dem Haupte des Stammvaters ruhte.

Dies genügt um die Fabel zu zerstören, dass die staatliche Auctorität nach der alten Lehre immer zuerst formell im Volke geruht und später im eigentlichen Sinne „übertragen“, nicht bloss verliehen oder erworben worden sei. So möge man denn endlich aufhören diesen Irrthum zu verbreiten und gegen ein Zerrbild der allgemeinen Theorie der christlichen Vorzeit zu streiten, in der Meinung, diese selbst zu treffen.

6. Nähere Untersuchung über den Ursprung des Patriarchalstaates und der königlichen Gewalt.

Die Verfechter des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige in unseren Tagen stützen sich besonders auf den Patriarchalstaat; diesen und die Auctorität des Patriarchen glauben sie am leichtesten als unmittelbares Naturerzeugniss darstellen zu können. Wir müssen daher auf diesen Gegenstand näher eingehen. Schliessen wir unsere Betrachtung an die klaren und einfachen Worte des berühmten Suarez an, welche wir soeben angeführt haben. Der Doctor eximius sagt:

1. Die Beistimmung werde bei Zunahme des Volkes ausgedehnt; also war schon vor der Bildung der staatlichen Vereinigung eine Beistimmung vorhergegangen und hatte sich eine beträchtliche

[1]) Primus modus conferendi uni principi potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest; unus est, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur. Ut v. g. in familia Adae vel Abrahae vel alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, quando communitas illa coepit esse perfecta; et fortasse multa regna. . . ita inceperunt. Et in hoc modo, (si quis recte consideret), regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.“ (Defensio fidei l. 3. n. 19.)

Menge von Familien angesammelt; denn vermehrt und ausgedehnt kann nur dasjenige werden, was schon vorhanden ist. Und in der That eine Familie oder eine kleine Anzahl von Familien kann nicht genügen, um den Staatszweck anzustreben: die öffentliche vielen gemeinsame Wohlfahrt, und kann daher nichts formell in sich schliessen, was dem Staate eigenthümlich ist. Eine Uebereinstimmung, welche nur wenige Familien eint, bezieht sich nothwendig nur auf private Interessen. Ein solcher consensus muss der Bildung einer patriarchalisch-staatlichen Einigung schon vorausgehen; denn die väterliche Auctorität erlischt mit der Grossjährigkeit der Kinder; erwachsene Söhne und Töchter haben das Recht sich vom väterlichen Herde zu trennen und hinauszuziehen in die weite Welt, mögen auch Pflichten der Pietät und der Dankbarkeit oder die eigenen Interessen sie nicht selten zurückhalten. Wenn sie also im Hause oder auf Grund und Boden des Vaters wohnen oder in seiner Nähe sich ansiedeln und ihm als Hausherrn, Grundbesitzer oder als früheren Besitzer der väterlichen Auctorität ferner gehorchen wollen, so ist dies ihrem freien Willen, ihrer Beistimmung zuzuschreiben. Also nur durch ihren physisch, oft aber auch moralisch freien consensus kann eine Familie nach Vollendung der Erziehung der Kinder vereinigt bleiben. Um so mehr gilt dies von den Enkeln, die ja niemals dem Grossvater oder Urgrossvater als solchem zu gehorchen verpflichtet waren. Es ist also einleuchtend, dass sich eine grössere Menge von Familien an den ersten Vater, den Patriarchen, nicht anschliessen und bleibend ihm unterwerfen kann, auch im Hinblick auf das Privatwohl und privatrechtliche Verpflichtungen, ohne deren Beistimmung. Mit Recht setzt daher Suarez einen consensus privaten Charakters voraus, der dann fortgesetzt und ausgedehnt werden kann, sobald die zu einer staatlichen Einigung erforderliche Zahl vorhanden ist.

2. Diese Ausdehnung bezieht sich dann auf Ziele, welche über die Privatinteressen der einzelnen Familien hinausgehen, auf die öffentliche allen gemeinsame Wohlfahrt, die wir oben genau beschrieben haben (S. Abschnitt 1.) und zu gleicher Zeit auf das Recht des Patriarchen, Alle zu diesem Staatszwecke wirksam zu leiten. Da das königliche Herrscherrecht sich wesentlich auf diesen Zweck bezieht und eine Volksmenge voraussetzt, welche denselben anstrebt, so ist der Wille, dem Patriarchen auch als einem Könige zu gehorchen nothwendig, zugleich (wenigstens implicite einschliesslich)

auch eine Beistimmung, aus der die Pflicht sich ergiebt, die öffentliche Wohlfahrt anzustreben, unbeschadet der Freiheit des Einzelnen fortzuziehen und auszuwandern.

Den Grund, warum eine Ausdehnung des consensus nothwendig sei, setzt Suarez als selbstverständlich und allgemein bekannt voraus. Er liegt in der wesentlichen Verschiedenheit des königlichen Herrscherrechtes und der Staatsgewalt überhaupt von jeder anderen Auctorität und jedem andern Rechte, in dem wesentlichen Unterschied zwischen dem Privatrechte und öffentlichen Recht, zwischen Privatwohl und öffentlicher Wohlfahrt, zwischen den drei Lebenskreisen: der einzelnen Person, der Familie und des Staates. So lange die geehrten Gegner mit diesen Lehren der christlichen Philosophie sich nicht vertraut gemacht und in dieselben hineingelebt haben, dürfte alle Disputation über diesen Gegenstand zu keiner Verständigung führen.[1])

[1]) Suarez selbst spricht hierüber an einer anderen Stelle: Obwohl wir über diesen Gegenstand schon oben eingehend gehandelt haben (Abschnitt 1 u. 2), so mögen wegen der Wichtigkeit der Sache die Worte des Doctor eximius hier doch ihren Platz finden. Er sagt (De legib. l. 3 II. 11.): „Potestas politica non intendit bonum singulorum, nisi in ordine ad bonum totius communitatis, in quo sistit tanquam in ultimo fine proprio talis facultatis; ergo id quod ita pertinet ad privatam felicitatem, ut non redundet in bonum communitatis, ad hanc potestatem vel legem civilem non spectat. Confirmatur et declaratur. Nam triplex potest distingui moralis gubernatio hominis: quaedam politica, quae pertinet ad regimen civitatis et communitatis perfectae, alia oeconomica" (domestica), „quae spectat ad regimen unius familiae seu domus, tertia dici potest propria uniuscujusque circa semetipsum, quae dici potest monastica, quasi unius regimen continens. Potestas civilis autem per se ordinatur ad gubernationem politicam, . . et ideo per se non dirigit oeconomicum regimen nisi in his, quae redundant in bonum commune civitatis et illud possunt impedire aut promovere; reliqua autem quae ad privatam familiam spectant, non per leges civiles, sed per uniuscujusque patrisfamilias prudentiam ordinantur. Ergo simili proportione et ratione non spectat ad leges civiles monastica directio, seu privata honestas singulorum, ut tales sunt; sed solum ea morum rectitudo per has leges constituitur, quae bono civi vel necessaria vel valde utilis est. Ad felicitatem autem etiam naturalem uniuscujusque hominis, ut singularis persona est, non sufficit virtus illa civilis, sed necessaria est integritas morum cum debito ordine ad Deum, quantum lumen naturale dictat; ergo non spectat felicitas privata ad finem proprium legis civilis seu potestatis legislativae mere naturalis. Accedit tandem quod haec naturalis felicitas singulorum, ut tales sunt, principaliter consistit in actibus internis vel speculativis vel moralibus et practicis cum integra rectitudine naturali. Potestas autem

3. Die Beistimmung war allmählich in zweifacher Hinsicht: Erstens insofern nach und nach die Zahl sich mehrte, also auf Seite Jener, welche sich damit zufrieden zeigten, dass der Stammvater auch in Dingen leite und befehle, welche sich auf die öffentliche allgemeine Wohlfahrt beziehen, wozu er weder als Senior der Verwandtschaft noch als Grundbesitzer noch vermöge anderer privater Beziehungen ein strenges Recht hatte, mochte es auch noch so angemessen scheinen und sein, dass er als der Angesehenste, Weiseste, Mächtigste ein solches Amt ausübe, oder mochten auch Pflichten der Liebe, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, der Selbsterhaltung, der Liebe gegen Andere, der Klugheit die Einzelnen dazu drängen. Alle diese Beziehungen sind in keiner Weise mit dem Herrscherrecht und der Unterthanenpflicht zu verwechseln. Dadurch ergibt sich im Stammvater nur eine besondere Befähigung zur politischen Regierung und eine grosse Angemessenheit, dass ihm die königliche Auctorität zuerkannt werde. Wird dieser Angemessenheit weder durch ausdrückliche noch durch stillschweigende Beistimmung von Seite der Nachkommenschaft entsprochen, so erlangt der Patriarch niemals die königliche Gewalt. Will man diese so einfache und einleuchtende Wahrheit nicht anerkennen, so ist man genöthigt, das Recht als physische Ueberlegenheit zu erklären, seinen moralischen Charakter zu leugnen und überdies auf eine Unterscheidung der wesentlich verschiedenen Pflichten und Rechte zu verzichten; man verwirrt die ganze Moral- und Rechtswissenschaft, welche eine Abgrenzung vollkommener und unvollkommener Pflichten und Rechte verschiedener Art, der privaten und öffentlichen Lebenssphäre u. s. w. durchaus verlangt. — Zweitens ist die Beistimmung auch allmählich, besonders im Beginne, in Bezug auf die Theile der Gewalt, welche in der staatlichen Auctorität enthalten sind. Man unterscheidet in derselben die gesetzgebende, richterliche und executive Gewalt. Jede umfasst wieder eine Reihe von Functionen. Bei der allmählichen Vermehrung der Nachkommenschaft mochte der durch verwandtschaftliche und privatrechtliche Beziehungen geeinte Stamm nach Umständen in verschiedene Lagen gerathen. Bald macht sich ein Mangel an äusseren Güter fühlbar, bald entstehen Streitigkeiten, bald werden Privatrechte verletzt, bald droht eine

civilis non multum curat de internis actibus, imo vix circa illos aliquid potest, . . valde etiam impotens et inefficax est ad dirigendos illos; ergo non intendit per se hujusmodi felicitatem, sed solum communem, prout explicatum est."

Gefahr von feindlichen Nachbarn. Was ist natürlicher, als dass man sich in solchen Fällen entweder ausdrücklich an den Stammvater um Hilfe wendet oder sie von seiner Güte und Macht stillschweigend erwartet und befriedigt entgegennimmt. Zuweilen wird dann der Patriarch im Bewusstsein seines Ansehens Anordnungen treffen, die er für das Wohl aller ersprieslich oder nothwendig hält, ohne dass dieselben gewünscht wurden, auch dann wenn sie Vielen lästig fallen. Aus Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit, manchmal auch aus Furcht vor seiner Macht wird man sich auch in solchen Fällen fügen. So wird er dann Schritt für Schritt bald diese bald jene Function ausüben, welche über die Sphäre des Privatlebens hinausreicht, er wird bald als Richter, bald als Feldherr auftreten, er wird Anordnungen treffen zur Förderung des Friedens, der Sicherheit und zur Erlangung reichlicher Güter. Durch die Beistimmung seiner Nachkommenschaft und auch Anderer, die sich angeschlossen haben, bildet sich ein Gewohnheitsrecht aus. Einzelne unzufriedene Familien mögen sich zuweilen trennen und anderswo ein Heim suchen. Wollen sie aber in der Gemeinschaft ausharren, so ist ihre Freiheit durch die Rechte der Mehrzahl nach den Principien der Rechtscollision beschränkt, mögen sie wollen oder nicht. So wird denn der Stammvater nach und nach alle Hauptfunctionen der königlichen Gewalt ausüben; es wird dann bei allmählichem Zuwachs eine Zeit kommen, in der Niemand mehr zweifeln kann, dass er durch die Beistimmung seiner Untergebenen die Königswürde besitzt.

4. Die beschriebene allmähliche Beistimmung ist virtuell eine zweifache: sie bezieht sich ausdrücklich und direct auf die königliche Gewalt des Patriarchen, zugleich aber einschliesslich und indirect auf die staatliche Einigung aller unter sich und unter der Herrschaft des Stammvaters; denn die königliche Gewalt setzt ein, wenigstens kleines, Königreich voraus. Die Staatsgewalt kann niemals früher existiren als die staatliche Gesellschaft, da sie ja aus dem Rechte des Staatskörpers, den Staatszweck zu erreichen als nothwendiges Mittel entspringt. Dadurch erklärt sich, dass dem Patriarchen die Königswürde durch die allmähliche Uebereinstimmung verliehen werden kann. Die einzelnen Personen, jede an sich allein betrachtet, besitzen die staatliche Gewalt nicht virtuell (in ihrer Freiheit und in der Möglichkeit ihr zu entsagen), wohl aber Viele zusammen, welche ihre Kräfte zur Erreichung einer gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt einigen wollen. Sobald sie diesen

consensus entweder durch die That oder auch ausdrücklich kundgeben, resultirt aus demselben die Pflicht aller, das Nothwendige zur Erlangung dieses Zweckes zu leisten, in demselben Augenblicke aber auch das Recht aller, dieses Ziel zu erreichen (das Formalobject einer legalen Gerechtigkeit), aus dem sich das Recht ergibt, von den Einzelnen durch wirksame Vorschriften, durch Strafen und Zwang die Erfüllung jener Pflicht zu fordern (die Auctorität). Wir haben oben (Abschnitt 4) die Möglichkeit vertheidigt, dass zuweilen die erste Uebereinstimmung noch unentschieden lasse, welche Regierungsform eingeführt und welche bestimmte Person (oder mehrere) herrschen solle. Dann bleibt die Auctorität einstweilen nothwendig mit ihrer nächsten Quelle vereint, mit dem Rechte der ganzen staatlichen Gesellschaft, ihren Zweck zu erreichen. Nichts steht aber im Wege, dass wie es beim Ursprunge des Patriarchalstaates geschieht, der erste consensus zugleich auf die Person des zukünftigen Herrschers hingelenkt und ihm dadurch die Auctorität verliehen werde, ohne dass diese vorher je im ganzen Staatskörper geruht hätte. Auch in diesem Falle ist die Existenz und die Natur der Staatsgewalt kein willkürliches Menschenwerk. Sobald die Uebereinstimmung in Bezug auf den ebenfalls von der Nation im Wesentlichen vorgezeichneten Staatszweck erfolgt ist, können die Menschen das Dasein einer Auctorität nicht mehr hindern; dieses ist also an sich unmittelbar natürlich, also unmittelbar von Gott, dem Urheber der Natur; dass sie aber von Anfang an auf dem Stammvater ruhe, hat die Natur und Gott als Urheber der Natur nicht unmittelbar bewirkt, sondern die nächste Ursache liegt in der Uebereinstimmung der Nachkommen und anderer, die sich anschliessen mochten.

Hieraus ergibt sich von selbst die Lösung einer Einwendung. Die staatliche Auctorität, sagte man in neuester Zeit, schliesst die Gewalt in sich, die Todesstrafe zu verhängen; da ein Gott allein der Herr über Leben und Tod ist, so kann kein Mensch dem andern die Staatsgewalt ertheilen. Wir antworten erstens: nicht nur dies, sondern da Gott der absolute Herr aller Menschen und aller Wesen ist, so kann kein Mensch dem andern auch nicht ein einziges Recht ertheilen; die geehrten Gegner werden sogleich hinzufügen: unabhängig von Gott, denn es gibt Rechte, welche unmittelbar von Menschen verliehen werden und nur mittelbar von Gott stammen z. B. das Eigenthumsrecht über ein Haus oder einen Acker. Eben

dies aber können wir erwidern, wenn es sich um das Recht über Leben und Tod handelt. Zweitens ist zu bemerken, dass die christliche Vorzeit keineswegs, wie die Einwendung voraussetzt, einem Einzelnen die Gewalt zuschreibt, einen Andern zum König zu machen und somit das Recht über Leben und Tod zu verleihen, sondern nur durch die Uebereinstimmung vieler ensteht das Band der legalen Gerechtigkeit, deren Natur aus dem Staatszwecke sich ergibt. Da nun dieser von Gott dem Urheber der Natur vorgezeichnet ist, so stammt auch die zur Erreichung desselben nöthige Auctorität mit der Gewalt, die Todesstrafe zu verhängen, an sich betrachtet unmittelbar von Gott; dessenungeachtet bleibt es dem menschlichen Willen überlassen, diese Gewalt, welche zum Wesen der staatlichen Gesellschaft gehört, bestimmten Personen ausschliesslich zu verleihen. Es kann dies im ersten Moment geschehen, in welchem die staatliche Gesellschaft existirt, also durch einen consensus, durch denselben, durch welchen man sich staatlich einigt, somit bei Entstehung des Patriarchalstaates durch einen consensus successivus virtualiter duplex. Jene Einwendung beruht also auf einem bedeutenden Missverständnisse.

5 Wie im Patriarchalstaat die königliche Gewalt nur allmählich entsteht, so erweitert und erhebt sich auch das Streben nach zeitlichem Privatwohl, obwohl nur allmählich zum Streben nach den verschiedenen Theilen der öffentlichen Wohlfahrt (vgl. 1. Abschnitt). In gleichem Schritte entwickeln sich die Pflichten und Rechte der legalen Gerechtigkeit. Es ist selbstverständlich, dass neben dem neuen juridischen Bande auch viele privatrechtliche Verbindlichkeiten fortbestehen. Eine scharfe Unterscheidung der Grenzen zwischen dem Privatrecht und dem öffentlichen Rechte wird in dem Uebergangsstadium nicht stattfinden und lange nicht hervortreten. Dies ist nur bei höherer Entwicklung des staatlichen Lebens möglich. Aber dies eine ist schon jetzt klar, dass sich eine Reihe von neuen Rechten und Pflichten, sowie eine neue Auctorität herausgebildet mit Beziehung auf ein höheres gemeinsames Ziel, dass sich über den Niederungen des persönlichen und häuslichen Lebens auf den Stützen privatrechtlicher Verhältnisse eine Halle der öffentlichen allen gemeinsamen Wohlfahrt in fester Wölbung zusammengeschlossen hat. Oder wenn man das Bild eines Organismus vorzieht, so ist es einleuchtend, dass aus den kleinen organischen Gebilden der Familien sich durch die Bethätigung der physischen, theilweise

auch der moralischen Freiheit ein höherer, wesentlich verschiedener Organismus des Patriarchalstaates entwickelt hat. Es ist ganz unerfindlich, was hierbei durch die Behauptung gewonnen werden soll, dass die Beistimmung der Nachkommenschaft keineswegs die Ursache der neuen Rechtsordnung sei. Eine so natürliche Beistimmung, wie die beschriebene, trägt in keiner Weise den Stempel eines künstlichen Werkes an sich. Es handelt sich auch nicht um eine physische Organisation, sondern um eine moralische und juridische und diese unterscheidet sich eben von der physischen durch die Bethätigung des freien Willens.

Vergleichen wir nun mit dieser Darstellung des Patriarchalstaates nach den Principien der christlichen Philosophie die Erklärung jener katholischen Schriftsteller, welche in neuester Zeit diesen Gegenstand behandelt haben.

7. Carl Ludwig Haller's Staatslehre, die Grundlage vom „unmittelbar göttlichen Recht" der Könige in unsern Tagen.

Durch diesen Titel soll nicht gesagt sein, dieser Schriftsteller habe ausdrücklich vom unmittelbar göttlichen Rechte der Könige gehandelt und dasselbe verfochten. Wir wollen vielmehr nur hervorheben, dass Hallers Werk eine Fundgrube geworden ist, welcher die Gegner der Staatslehre der christlichen Philosophie in unseren Tagen ihre Waffen entlehnen, um die Ansicht Jacob I. vom Ursprung der Staatsgewalt zu stützen, die früher fast nur von protestantischen und gallicanischen Schriftstellern vertheidigt wurde.

Carl Ludwig Haller, geheimer Rath der Republik Bern, ein Convertit, beseelt von lobwürdigem Eifer, die Lehre Rousseau's von der Volkssouveränität und dem Socialcontract zu widerlegen, verfasste ein grosses Werk in 6 Bänden: Restauration der Staatswissenschaft. Unbekannt mit der Staatslehre der christlichen Philosophie glaubte der edle Schweizer, eine neue Staatstheorie erfinden zu müssen. Die Grundsätze derselben sind folgende:

1. „Die Staaten unterscheiden sich von den andern sogenannten privatgeselligen Verhältnissen bloss durch die Unabhängigkeit des herrschenden Subjectes, durch höhere Macht und Freiheit." [2])

[1]) Winderthur 1820—1825.

[2]) 1. Band Synopsis von dem 16. Cap. S. 444.

Dies ist der erste grundlegende, folgenschwere Irrthum. Daraus folgt:

2. Dass „die Staaten als solche theils keinen Zweck haben, theils die Definition (derselben) nicht von dem Zwecke, der sehr verschieden ist und sein kann, sondern nur von dem allen Staaten gemeinsamen Prädicat der Unabhängigkeit hergenommen werden könnte.“ [1])

3. „Sind also die Staaten nur die höchste Gradation natürlicher Dienst- und Societäts- oder sogenannter Privatverhältnisse, unterscheiden sie sich von ihnen bloss durch die Unabhängigkeit oder höhere Macht und Freiheit ihres Oberhauptes: so sind sie auch nicht, wie die meisten Staatslehrer sie definiren, blosse Rechtsversicherungsanstalten, juridische Bürgervereine, willkürliche künstliche Genossenschaften oder Gesellschaften zur Handhabung der äusseren Gerechtigkeit, zum Schutz der Menschenrechte, zur Realisirung der Urrechte, oder wie man dies weiter nennt; sondern sie sind nichts anders als ein selbstständiges d. h. für sich selbst und durch sich selbst bestehender Verband, vollendete und geschlossene Menschenverknüpfungen, unabhängige Dienst- und Societätsverhältnisse.“ [2])

Man sieht, Haller kennt nur zwei Extreme; zwischen beiden liegt, wie meistens, die Wahrheit: die ihm unbekannte Staatslehre der christlichen Philosophie, nach der die staatliche Gesellschaft weder eine unabhängige Verbindung privatrechtlicher Verhältnisse noch eine blosse Rechtsversicherungsanstalt, weder ein unmittelbar natürliches Gebilde noch ein künstliches Werk der Willkür ist, sondern eine mittelbar natürliche, unabhängige Gesellschaft, deren nächster und wesentlicher Zweck die öffentliche allen Familien und (wo möglich) organisirten Classen gemeinsame zeitliche Wohlfahrt ausmacht, deren Band die öffentliche Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit bildet, unter deren Schutz jene öffentliche Wohlfahrt anzustreben ist (s. Abschnitt 1 und 2).

4. Jeder unabhängige Herr, mag er Grundbesitzer oder Feldherr oder Lehrer oder Priester sein, ist nach Haller schon dadurch Souverän, dass sich demselben Andere angeschlossen haben. Dieser Anschluss findet statt nach einem allgemeinen Naturgesetze. Dieses ist nach seiner Beschreibung nicht ein Sittengesetz, sondern ein psychologisches, nach dem Schwache, Hilfsbedürftige, Unerfahrene u. s. w., die Verbindung mit Mächtigen, Ueberlegenen und Erfahrenen suchen. Eine grosse Zahl von Privatverträgen, die aber keine Rechtskraft besitzen (consensus ut mera conditio!) wird abgeschlossen, die dem Herrn keine Gewalt, keine Auctorität verleihen; diese besitzt der Herr durch seine Fähigkeit zum Herrschen allein! Ist er selbst abhängig, so fehlt ihm zur Staatsgewalt nichts Anderes als die Unabhängigkeit, kommt diese hinzu, so wird er König, Souverän. Die Herrschergewalt ist umgrenzt durch das Moralgesetz, welches

[1]) 17. Cap. S. 467.

[2]) Anfang des 17. Cap.

jeden Missbrauch der Gewalt verbietet, beruht aber (wie aus Hallers ganzer Darstellung von selbst erhellt) nicht auf demselben, sondern auf der alleinigen Fähigkeit zur Herrschaft und auf der Unabhängigkeit des Mächtigen. [1])

Haller verwechselt hiermit die physische, wenn auch moralisch umgrenzte Macht und Ueberlegenheit mit dem Rechte, welches in seinem innersten Wesen, nicht bloss in seinen Schranken, eine moralische Gewalt ist.

5. Hieraus ergiebt sich von selbst die Auffassung Hallers vom Patrimonialstaat, wie er den patriarchalischen Staat (im weiteren Sinne) nennt, als eine privatrechtliche Einigung eines Grundbesitzers mit einer Menschenmenge, seien es Nachkommen, Dienstleute, Pächter, Miethsparteien oder Hilfsbedürftige.

Schon die practischen Folgerungen, welche sich aus solchen Lehren mit logischer Nothwendigkeit ergeben (obschon gegen Hallers Absicht), hätten alle katholischen Schriftsteller abschrecken sollen, dieselben (wenn auch in milderer Form) sich anzueignen. Sind die Staaten unabhängige Privatgesellschaften, so hat die Staatsgewalt das Recht, das gesammte Privatleben der Bürger direct zu ordnen, d. h. die Staatsomnipotenz ist rechtmässig!

Was den theoretischen Werth dieser Staatstheorie betrifft, so ist es von Interesse, hierüber das Urtheil eines hervorragenden protestantischen Staatsrechtslehrer zu hören, der sonst dem Standpunkt der Scholastik ohne Zweifel ferne steht. Robert Mohl [2]) schreibt:

„Darüber kann unter Verständigen kein Zweifel sein, dass Haller die Begründung seines Hauptgedankes vollständig missglückt ist. Theoretisch beruht seine ganze Lehre auf dem Satze, dass der Staat keine Gestaltung eigenthümlicher Art, sondern lediglich nur eine Gesellschaft auf privatrechtlichem Standpunkte sei, wie tausend ähnliche Verhältnisse. Er läugnet durchaus, dass der Zweck des Staates dahin gehe, die sämmtlichen kleinen Vereine und Beziehungen eines Volkes in einen einheitlichen Organismus zu fassen, die Widersprüche unter denselben zu beseitigen, die mangelhaften Schutz-Beförderungsmittel zu ergänzen, hierdurch aber ein höheres Gesammtleben und eine gesteigerte Gesittung des Menschen zu schaffen. Er verkennt also auch ganz, dass diesem grossen Lebenskreise Grundsätze zur Unterlage dienen, welche nur ihm angehören, und die daher in den kleinen naturwüchsigen Verhältnissen nicht vorhanden sind. Vielmehr kommt er ohne Unterlass auf die Behauptung zurück, dass der Staat aus keiner andern Ursache entstehe, als aus dem natürlichen Triebe und dem allgemeinen Bedürfnisse der

[1]) Vgl. d. 16., 17., 18. u. 19. Cap.

[2]) Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen, 2. Band S. 553.

Menschen, sich der Macht anzuschliessen und unterzuordnen. Diese Auffassung widerspricht nun aber nicht etwa bloss einer idealen Auffassung des Lebens und seiner Zwecke, sondern was unmittelbar entscheidend ist, der Erfahrung aller Zeiten und Völker.“

Dieses Urtheil Mohls enthält indirect und wohl demselben unbewusst eine glänzende Anerkennung der Staatslehre der christlichen Philosophie von Seite eines der hervorragendsten Staatsrechtslehrer unserer Zeit. Obwohl Protestant und der Scholastik fremd gegenüberstehend, also von einem ganz anderen Standpunkte aus, gelangt Mohl, wenigstens in den wesentlichsten Punkten, zu derselben Auffassung des Staates, wie die christliche Vorzeit. Der einheitliche Organismus mit höherem Gesammtleben ist nichts anderes als das corpus politicum, die communitas perfecta, die societas civilis der Scholastik. Der Zweck des Staates, welcher über den Standpunkt des Privatlebens hinausgeht, ist das bonum commune, das bonum publicum der christlichen Philosophie und findet in der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vom wesentlichen Unterschied zwischen der Familie und dem Staate, zwischen letzterem und der Lebenssphäre der einzelnen Person eine scharfe Betonung. Dem grossen Lebenskreise des Staates dienen nach Mohl Grundsätze zur Unterlage, welche nur ihm angehören. Dies sind die natürlichen Principien der legalen Gerechtigkeit, welche das der staatlichen Gesellschaft eigenthümliche Band bildet, die natürlichen Rechte und Rechtspflichten, welche sich auf die Erreichung der allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt beziehen und durch eine positive Rechtsordnung eine nähere Bestimmung erlangen. Der protestantische Gelehrte weist auf andere Ursachen des bürgerlichen Lebens hin, als jene sind, welche Haller einseitig und irrthümlich als die einzigen hinstellt; ebenso die Scholastik und der hl. Thomas, welcher mit Cicero und dem hl. Augustin erklärt, der Staat sei ein „coetus juris consensu et communi (i. c. publica) utilitate sociatus“ (2. 2. q. 43. a. 1.). Die gewichtigste Gutheissung der christlichen Staatslehre im Gegensatz zu der von Haller dargelegten liegt aber in den Worten, die Theorie des letzteren widerspreche der Erfahrung aller Zeiten und aller Völker; denn daraus ergibt sich, dass die Lehre der christlichen Philosophie durch die gesammte Weltgeschichte bestätigt wird.

(Schluss folgt.)

Die unendliche Menge.[1])

Von Eberhard Illigens.

(Fortsetzung.)

§ 2.

Die unendliche Menge des Möglichen.

12. Wenn wir bisher nachzuweisen versuchten, dass eine unendliche Vielheit existirender Dinge nicht möglich sei, so finden wir nur vereinzelten Widerspruch; anders gestaltet sich aber die Sache, wenn es sich um das bloss Mögliche handelt; für das Gebiet des Möglichen glauben Manche einer unendlichen Menge nicht entrathen zu können. Wir haben also die Frage zu erörtern, ob die Anzahl (Vielheit) der möglichen Dinge unendlich ist.

Was ist möglich? Man pflegt zwei Arten der Möglichkeit zu unterscheiden, die äussere und die innere. Die äussere Möglichkeit berücksichtigt die Wirkursache; äusserlich möglich nennen wir etwas, wenn eine Wirkursache vorhanden ist, die es verwirklichen kann. Die innere Möglichkeit ist identisch mit der Denkbarkeit; innerlich möglich heisst daher alles dasjenige, in dessen Begriff kein Widerspruch vorhanden ist, dessen Begriff also nicht in derselben Beziehung Sein und Nichtsein einschliesst, oder mit anderen Worten: innerlich möglich ist alles das, von dem denkbar ist, dass es existirt. Unbestritten reicht die äusserliche Möglichkeit, welche, insofern sie eine absolute, in Gottes Allmacht gründet, nicht weiter, als die Denkbarkeit; es dürfte demnach hier genügen, wenn wir nur das innerlich Mögliche in Betracht ziehen. Zugleich dürfen wir das Wirkliche ausscheiden und nur dasjenige, was nicht ist aber sein kann, also das sog. rein Mögliche berücksichtigen.

[1]) Vgl. Philos. Jahrb. Bd. II. S. 440 ff. 1889.

Ist nun das rein Mögliche zählbar, bildet es eine Vielheit? Dasjenige, was bloss möglich, ist, in sich betrachtet, ein reines Nichts, in sich hat es gar keine Aktualität, gar keine eigene Realität. Hätten die möglichen Dinge irgend ein eigenes Sein, so müsste dieses Sein, da wir dem Möglichen Nothwendigkeit und Ewigkeit zuschreiben, von Ewigkeit her und nothwendig durch Gott hervorgebracht sein; die Absurdität der letzteren Annahme brauchen wir an dieser Stelle nicht nachzuweisen. Realität hat das Mögliche nur in seiner Ursache, insofern nämlich Gott, seine (vorbildliche) Ursache, existirt, dem es nachgebildet werden kann. Es ist nun klar, dass Alles, was gezählt werden soll, eine Realität sein muss; die blossen Nichtse bilden keine Menge; insofern also die möglichen Dinge in sich betrachtet werden, können sie nicht gezählt werden, constituiren sie keine Menge. Sind aber die möglichen Dinge nicht zählbar, insofern sie in ihrer Ursache existiren? Wenn von den möglichen Dingen gesagt wurde, dass sie in ihrer Ursache Realität hätten, so soll hiermit keineswegs behauptet werden, sie seien ein Theil oder Accidenz der Ursache, oder sie seien in eigentlichem Sinne etwas an, von oder durch die Ursache; sondern es soll lediglich damit ausgedrückt werden, dass ihre Ursache existirt und sie derselben nachgebildet werden können. Sofern die möglichen Dinge in Gott sind, sind sie Gott selbst; in Gott aber treffen wir eine solche Einheit, dass selbst jede virtuelle Theilung ausgeschlossen ist.

13. Aber, so wendet man ein, die möglichen Dinge haben doch eine von ihrer Existenz oder ihrem Gedachtwerden unabhängige Realität; ausser dem Gedachtwerden und dem Existiren gibt es noch ein ganz anderes, besonderes Sein, das von Ewigkeit her unveränderlich und nothwendig ist, das Sein der idealen Wesenheiten, z. B. das Menschsein. Wenn wir nicht dem gegenwärtig fast allgemein verurtheilten Idealismus im Sinne der platonischen Ideenlehre, welche zu der schon oben erwähnten nothwendigen und ewigen Schöpfung von Aussergöttlichem führt, beistimmen wollen, so müssen wir doch sagen, dass das „Menschsein" nur im existirenden Menschen ein eigenes Sein hat. Hiergegen insistirt man vielleicht und sagt, dass wir das Wort „real" gleichbedeutend mit „actual" nähmen, dass wir nicht das Gebiet des Wirklichen, Physischen von dem des Idealen schieden. Der letzte Theil des Vorwurfes zunächst muss ganz unbegründet erscheinen; im Gegentheile dürfte nur bei der obigen Auffassung des Möglichen sich ein durchgreifender Unter-

schied zwischen Physischem und bloss Möglichem festhalten lassen; denn wodurch anders unterscheidet sich das bloss Mögliche vom Wirklichen, als dass Letzteres eigene Realität, innere Actualität hat, welche dem Ersteren gänzlich abgeht? Was sodann die Realität des Potenzialen betrifft, so bemerkt Kleutgen[1]: „Das Wort real steht sowohl für das bloss Mögliche und Ideale, als auch für das Wirkliche. Das Mögliche und Ideale wird real genannt, um es von dem willkürlich Gedachten, dem ens rationis, das ausser dem Denken keinen Grund hat, zu unterscheiden; es heisst aber auch das Wirkliche real, um es dem Möglichen als solchem, das zwar sein kann, aber doch nicht ist, entgegenzusetzen . . . . . insofern die bloss möglichen Dinge nicht in ihren Ursachen, sondern in sich betrachtet werden, haben sie kein Sein, und folglich keine Realität.“ Weiterhin sagt derselbe Autor[2]: „Mit Recht sagt man, dass auch das Ideale, weil es wahr ist, etwas sein müsse; indessen ist doch das Ideale eben darin von dem Wirklichen verschieden, dass es nicht, wie dieses, auch in sich selbst, sondern nur in dem ist, wodurch es werden kann: wird ja deshalb das Sein des Idealen ein potenziales genannt. Man hat sich also die Ideen durchaus nicht als etwas, das zwar nicht wirklich, aber doch ausser Gott sei, zu denken.“

Ganz gewiss hat das Mögliche einen objectiven Gehalt, da es objectiv d. h. unabhängig von unserem, sowie jedem contingenten Denken und vor demselben wahr ist, dass z. B. eine Kugel existiren kann. Diese Wahrheit nennen wir deshalb objectiv, weil die Erkenntniss, dass eine Kugel möglich, nicht der besonderen Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens entspringt, sondern weil dieser Satz für jede, also auch für die absolute Intelligenz Geltung hat; dabei wäre es ungereimt, von einer Wahrheit zu reden, wenn wir von jedem Denkgeiste absehen wollten; bei der absoluten Wahrheit müssen wir daher auf eine absolute Intelligenz recurriren, welche das Fundament der objectiven Wahrheit bildet. Freilich ist ein solches Fundament nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Möglichkeit der Kugel durch die absolute Intelligenz hervorgebracht würde, sondern nur insofern, als die göttliche Intelligenz nur von der göttlichen Wesenheit, dem letzten Grunde des Möglichen, bestimmt, das Mögliche erkennt und durch diese Erkenntniss, wir

[1]) Philos. d. Vorzeit Band II. S. 82. (ed. 2.)

[2]) L. c. Band I. S. 497.

dürfen nicht sagen das Mögliche, sondern die objective Wahrheit des Möglichen gegeben ist. Diese die Wahrheit unseres Denkens begründende Objectivität verleiht dem Möglichen noch keine innere Realität; es dürfte wohl Jeder einräumen, dass es keine Realität gibt, welche eine mögliche Kugel wäre; das Mögliche ist nicht ein Seiendes, sondern nur ein Sein-Könnendes. Dabei wäre es abgeschmackt, wenn wir sagen wollten, dasjenige, dem das Sein-Können zukäme, könnte doch nicht ein Nichts, sondern müsste ein Etwas sein. Denn wenn ich sage, eine Kugel ist möglich, kann sein, so ist die Kugel zwar das grammatische Subject des Satzes; aber was grammatisches Subject eines Satzes ist, das ist noch nicht ein Etwas ein — wirkliches oder gedachtes — Seiendes. Die Sprache und in gewisser Weise auch unser Denken behandelt freilich oft als Seiendes, was solches nicht ist; wir sagen auch: „Das Nichts ist nicht erkennbar“ oder: „Ein viereckiger Kreis ist unmöglich“, ohne dass wir hiermit das Nichts oder den viereckigen Kreis als ein Etwas bezeichnen wollen. Wenn wir eine Kugel für möglich erklären, so wollen wir nur ausdrücken, dass der Begriff der Kugel keinen Widerspruch einschliesst, dass also die Bestimmtheiten, welche in dem Begriffe der Kugel enthalten sind, nicht derartig sind, dass die eine Bestimmung etwas von ihrem Gegenstande aussagt, was die andere leugnet. Keineswegs aber ist eine mögliche Kugel ein Etwas, das durch den Hinzutritt der Existenz ein Wirkliches würde. Es kann überhaupt die Eintheilung des Seins in mögliches und wirkliches Sein leicht missdeutet werden. Eine solche Eintheilung darf ja nicht so aufgefasst werden, als wenn das wirklich Seiende und das möglich Seiende sich verhielten, wie zwei Arten einer Gattung. Es wäre absurd, zu sagen, ein wirklicher Tisch und ein möglicher Tisch seien zwei Tische oder überhaupt zwei Realitäten. Nur insofern ist die genannte Eintheilung zulässig, als nicht das Mögliche für ein zwar nicht Wirkliches, aber doch Seiendes aufgefasst wird, sondern bei dem Wirklichen das Sein schlechthin (wenngleich auch beschränkt) und direct behauptet wird, wogegen das Mögliche selbst, in sich, kein Seiendes ist, und bei ihm das Sein nur beziehungsweise, nämlich unter der Bedingung der Existenz, die ihm zukommen kann, ausgesagt wird. Aus diesem Grunde wird das Mögliche auch ein ens secundum quid genannt.

Auch die sogenannten Beziehungen, welche zwischen den möglichen Dingen bestehen, liefern keinen Beweis für die eigene Realität

der möglichen Dinge. Denn nicht die möglichen Dinge, insofern sie bloss möglich sind, d. h. sein können, aber nicht sind, haben Beziehungen, sondern nur in Rücksicht auf ihre Existenz; zwischen Nichts und Nichts bestehen keine Beziehungen. Wenn z. B. die Mathematik beweist, dass in jedem Dreiecke die Summe der Innenwinkel gleich zwei Rechten ist, so wird freilich der Satz nicht bloss von den existirenden Dreiecken behauptet, sondern von allen Dreiecken, die sein können, aber nur mit dem Bedinge der Existenz; genauer könnte man daher den genannten Satz so ausdrücken: Wenn irgend ein Dreieck existirt, so ist darin die Summe der Winkel gleich zwei Rechten (cf. Balmes, Fundamente der Philosophie Buch V. Kap. 7).

14. Wenn also die möglichen Dinge in sich keine Realität haben, daher keine Vielheit bilden können, so wird vielleicht eingewendet, dass wenigstens ein Theil der möglichen Dinge sich zählen lasse, wie wir z. B. eine Menge verschiedenartiger Stäbe aufzählen können, die nicht existiren, aber existiren können. Ganz richtig; aber in welcher Weise können wir die verschiedenen Stäbe zählen? In doppelter Hinsicht. Zunächst können wir sie unter Beziehung auf ihre Existenz zählen; die von uns gezählte Vielheit ist alsdann nicht die Vielheit möglicher Stäbe als solcher d. h. insofern sie sein können, aber nicht sind, sondern nur die Vielheit, welche von den Stäben gebildet würde, wenn sie existirten. Als existirend kann aber immer nur eine endliche Menge von Dingen gedacht werden, weshalb jede Vielheit der möglichen Dinge, unter Beding ihrer Existenz gezählt, eine endliche ist. In zweiter Weise ist auch die Zählung möglicher Dinge mit Beziehung auf unser Denken möglich; wir zählen dann die Denk-Acte, welche erforderlich sind, um jedes einzelne der gedachten möglichen Dinge für sich allein zu denken; da die Zahl unserer Denk-Acte immer eine endliche ist, so ist jede so erhaltene Menge eine endliche.

15. Der gewichtigste Einwand aber, der für die unendliche Menge des Möglichen vorgebracht wird, stützt sich auf die Erkenntniss Gottes. Die möglichen Dinge, so sagt man, welche Gott schaut, sind offenbar nicht in einer endlichen Anzahl enthalten; mithin bleibt nur übrig, dass er sie als actual unendlich erkennt; es komme nicht darauf an, ob die Dinge alle zusammen actual sein könnten, sondern es würde nur die Actualität betrachtet, welche sie in Gottes Erkenntniss haben, ihr Gedachtwerden; diese Actualität sei bei allen

möglichen Dingen dieselbe, alle hätten eben dasselbe Verhalten zum göttlichen Geiste; nach dieser Actualität betrachtet, bildeten die möglichen Dinge eine endlose Menge.[1]) Um auf diesen Einwand zu antworten, können wir zunächst darauf hinweisen, dass auch die wirklichen Dinge nicht nach der Actualität gezählt werden können, die sie vermöge ihres Gedachtwerdens durch Gott haben. Durch dieses Gedachtwerden erhalten die Dinge in sich keinerlei neue Realität; die durch die Erkenntniss entstehende Actualität ist ausschliesslich im Erkennenden. Dass nun der Erkenntniss-Act Gottes, obwohl durch denselben jedes Ding distinct erkannt wird, nur einer, dass in der Erkenntniss Gottes, subjectiv betrachtet, keinerlei Vielheit zu finden, wird eingeräumt. Und wenn man sagen wollte, die Vielheit sei in der Erkenntniss Gottes, objectiv betrachtet, so kann das doch nichts anderes bedeuten, als dass die Objecte selbst, also die wirklichen Dinge, eine Vielheit bilden. Denn wo anders soll eine Vielheit sein, als in dem Erkennenden oder in den Dingen? Wenn so bei den erkannten wirklichen Dingen ausser diesen und ausser dem Erkenntniss-Acte kein Sein, keine Actualität vorhanden ist, so finden wir bei den erkannten möglichen Dingen ein Gleiches. Hierbei ist nur zu berücksichtigen, dass das Erkanntwerden der wirklichen Dinge und der möglichen Dinge nicht in ganz gleicher Weise stattfindet. Die ersteren werden erkannt, insofern sie wirklich sind oder, was dasselbe, insofern sie sind; die rein möglichen Dinge werden nicht erkannt, insofern sie möglich sind d. h. sein können, aber nicht sind, sondern ihre Erkenntniss findet nur durch Beziehung auf Wirkliches statt, schliesst die Bedingung der Existenz ein: die rein möglichen Dinge werden nur nach dem erkannt, was sie sein würden, wenn sie wirklich wären. Bei einer solchen Auffassung entgehen wir zugleich dem Vorwurfe, dass bei Erkenntniss der möglichen Dinge das Nichts Gegenstand der Erkenntniss sein würde, wenn nicht auch die möglichen Dinge Realität hätten, ein Etwas wären. Bei Erkenntniss des Möglichen ist eben Object das wirkliche Sein, welches die möglichen Dinge im Falle der Existenz haben würden.

Und wenn Gutberlet nach Ruiz darauf hinweiset, dass nach der überwiegenden Mehrzahl der Scholastiker die Menge der von Gott erkannten Dinge actual unendlich sei, so findet es keine

[1]) Cf. Gutberlet, Das Unendliche S. 29.

Schwierigkeit, diesen Satz richtig zu erklären. Wie wir nämlich sehen, kann man in doppelter Weise von einer Menge möglicher Dinge reden, einmal in Beziehung auf die Existenz, die sie haben können, zweitens rücksichtlich der Denkacte, durch welche ein Mögliches distinct erkannt wird. In beiden Weisen kann es richtig gedeutet werden, von einer unendlichen Menge der von Gott erkannten möglichen Dinge zu reden. Denn einmal können wir damit, dass wir von einer Menge aller möglichen Dinge reden, nur bezeichnen wollen, dass wenn alles Mögliche verwirklicht oder als verwirklicht gedacht würde, oder vielmehr, um diese etwas schiefe Ausdrucksweise zu vermeiden, wenn eine solche Menge von Dingen als verwirklicht gedacht werden könnte, dass ausser dieser Menge Nichts mehr möglich wäre, alsdann diese Menge unendlich sein müsste. Und in diesem Sinne können wir sagen, Gott erkenne unendlich viele Dinge, wofern wir nur bezeichnen wollen, dass die Objecte der Erkenntniss Gottes, wenn sie verwirklicht gedacht würden, eine unendliche Menge bildeten. In zweitem Sinne könnte man von einer unendlichen Menge der von Gott erkannten Dinge insofern reden, als die endlichen Denkacte, durch welche — um kurz zu reden — jedes Mögliche einzeln für sich gedacht würde, eine unendliche Menge bilden müssten. Die unendliche Intelligenz aber erkennt durch einen einzigen, subjectiv absolut einfachen Denkakt alles Wirkliche und Mögliche. Aber, so wendet man ein, trotz dieser subjectiven Einheit des Denkactes, besteht eine objective Vielheit des Gedachten. Ganz gewiss; soweit es sich aber um bloss Mögliches handelt, hat das Gedachte ausser dem Erkennenden gar kein Sein, kann daher auch keine Vielheit bilden, sondern Gott erkennt bloss, dass es Vieles sein würde, wenn es wirklich würde.

Somit ist die Unendlichkeit bloss der absoluten Intelligenz eigen; nicht aber gibt es eine unendliche Menge von Dingen.

Das gewonnene Resultat, dass man in genauer Redeweise nicht von einer unendlichen Menge aller möglichen Dinge reden kann, ergibt sich auch aus der Definition der Möglichkeit. Denn möglich ist eben das, von dem denkbar ist, dass es existirt. Die Behauptung, unendlich viele Dinge sind möglich, besagt also: es ist denkbar, dass unendlich viele Dinge existiren. Dass letzteres nicht der Fall sein kann, wird auch von unseren Gegnern zugegeben, und ist im vorigen § dargethan. Es bleibt nur die Einwendung offen, dass eine gleichzeitige Existenz unendlich vieler Dinge zwar nicht

möglich, dass es aber wohl denkbar ist, dass nach einander unendlich viele Dinge existirten. Die Widerlegung dieses Einwandes findet im folgenden § ihre Stelle.

§ 3.

Die unendliche Menge des Zukünftigen.

16. Dass die Anzahl der Realitäten, welche zugleich existiren können, immer eine endliche ist, glauben wir im § 1 dargethan zu haben. Es fragt sich aber, ob die Menge der Realitäten, welche nach einander existiren können, insbesondere welche noch in Zukunft existiren werden, eine unendliche ist. Ist also z. B. die Menge aller Gedanken eines Menschen während der ganzen Ewigkeit unendlich? Dass man von einer solchen Anzahl nicht die Endlichkeit aussagen kann, ist einleuchtend; mithin, so schliesst man, muss dieselbe unendlich sein. Gegen diesen Schluss findet sich Nichts zu erinnern, falls man — und das dürfte beim Gebrauche der genannten Redeweise wohl die Regel sein — lediglich ausdrücken will, dass, so viele Dinge auch nach einander verwirklicht gedacht werden, immer noch andere Dinge sein werden. Es bleibt indessen immerhin eine schiefe oder doch leicht zu falschen Consequenzen führende Redeweise, von einer Gesammtheit der zukünftigen Dinge oder von einer Vielheit aller dieser Dinge zu sprechen. Denn wenn wir von einer Vielheit reden, ist es zwar nicht erforderlich, dass die Einheiten, aus denen die Vielheit besteht, gleichzeitig wirklich sind oder als gleichzeitig wirklich gedacht werden, wie wir ja auch von einer Menge z. B. der in diesem Jahrhunderte stattgefundenen und noch stattfindenden Schlachten reden; aber es muss doch wenigstens nacheinander die Verwirklichung aller Elemente möglich sein. Denn wie das Mögliche, so hat auch das Zukünftige zur Zeit noch keine Realität in sich; eine Vielheit bildet das Zukünftige nur in Beziehung auf sein zukünftiges Verwirklichtsein; da aber eine Verwirklichung aller zukünftigen Dinge nie eintreten kann, so ist es zum Mindesten ungenau oder doch misszuverstehen, von der Menge aller zukünftigen Realitäten zu reden. Weiterhin schliessen wir dadurch, dass wir von einer Gesammtheit oder Menge von Dingen sprechen, jedes zur Menge gehörige Ding ein; jede Einheit ist ein Theil und constituirendes Element des Ganzen, daher auch ein mit der Gesammtheit Gegebenes, Bestimmtes, wenngleich es auch erst

in der Zukunft existirt. Wir können daher auf folgende Weise schliessen: Da auf jeden zukünftigen Gedanken eines beliebigen Menschen noch ein anderer Gedanke desselben Menschen folgt, so wäre die Menge der zukünftigen Gedanken, welche auf einen andern zukünftigen Gedanken folgen, gerade so gross, als die Menge sämmtlicher zukünftigen Gedanken. Da zur erstgenannten Menge der nächstzukünftige Gedanke nicht gehört, so wäre die Menge sämmtlicher zukünftigen Gedanken ausschliesslich des ersten gleich derselben Menge einschliesslich des ersten, was nach Nr. 7 ein Widerspruch; zur Vermeidung dieses Widerspruches ist es nöthig, darauf zu verzichten, den Begriff der Menge oder Gesammtheit, welche immer etwas Abgeschlossenes, Vollendetes bezeichnet, auf das Zukünftige anzuwenden. Einer solchen Zusammenfassung zu einem Ganzen sind eben die zukünftigen Dinge gar nicht fähig; so viele man auch zusammenfasst, es bleiben immer noch andere übrig; eine Zusammenfassung aller ist ein Unding.

17. Man entgegne nicht, eine solche Zusammenfassung sei zwar nicht möglich durch eine endliche Intelligenz, wohl aber durch eine unendliche; die unendliche Erkenntniss, Gott, erkenne alle zukünftigen Dinge zugleich; die Vielheit der von Gott erkannten Dinge sei unendlich. Dieser Einwand scheint nicht genügend die unüberbrückbare Kluft zwischen endlichem und unendlichem Erkennen zu würdigen, und, ohne es zu wollen, den Inhalt des unendlichem Erkennens in den Bereich einer endlichen Erkenntnisskraft einzuzwängen. Denn wer urtheilt, dass die Vielheit aller von Gott erkannten zukünftigen Dinge unendlich sei, behält das subjective Element, welches zur Vielheit, insofern sie ein Beziehungsbegriff ist, gehört, in sich; nicht Gott, sondern der also Urtheilende ist es, der die von Gott erkannten Dinge zusammenzufassen sucht. Wenn man sagen wollte, a parte der Erkenntniss Gottes sei die Vielheit der von ihm erkannten zukünftigen Dinge unendlich, so wäre das ein vergebliches Bemühen, sich so zu sagen auf den Standpunkt Gottes zu stellen, abgesehen davon, dass es nicht angänglich, die für eine endliche Erkenntniss erforderlichen Beziehungsbegriffe auch auf eine unendliche Erkenntniss zu übertragen.

Wird hiergegen weiter eingewendet, dass wir doch zweifellos richtig sagen, Gott erkenne alle zukünftigen Dinge, wir also in dieser Redeweise doch „alle“ einbegreifen, sie mithin zusammenfassen, so müssen wir dem gegenüber auf die oft angewendete Unterscheidung

des Wortes „alle“ in distributivem und collectivem Sinne hinweisen. Distributiv wird das Wort „alle“ gefasst, wenn man „ein Jeder“ dafür setzen kann, wenn also das Prädicat nicht dem universalen Subjecte als einem Ganzen, sondern jedem seiner Theile zugesprochen wird, z. B. in dem Satze: Alle Menschen sind sterblich. Bei diesem distributiven Gebrauche des Wortes „alle“ ist noch ein Unterschied zu machen. Einmal kann von dem Subjecte ein Prädikat ausgesagt werden, was dem Subjecte nur zufällig, nicht in seinem Begriffe enthalten ist, z. B. alle Anwesenden sind erwachsen; alsdann ist das Urtheil immer ein Erfahrungs-Urtheil und wird nur durch Zusammenfassung verschiedener Einzel-Urtheile erlangt, bezieht sich daher immer auf eine endliche Anzahl von Subjecten. Wird dagegen ein Prädicat ausgesagt, welches im Begriffe des Subjectes liegt z. B. alle gleichseitigen Dreiecke haben lauter gleiche Winkel, so kann dieses Urtheil nicht durch den Nachweis, dass dieses und jenes u. s. w. gleichseitige Dreieck gleiche Winkel habe, erlangt werden, sondern ist aprioristisch und ergibt sich nur durch die Erkenntniss, dass in dem Begriffe des gleichseitigen Dreieckes die Gleichheit der Winkel enthalten sei. Ein solches Urtheil ist daher auch über „alle“ zukünftigen Dinge möglich. Beim Gebrauche aber des Wortes „alle“ in collectivem Sinne kann das Prädicat nicht von jedem einzelnen Subjecte ausgesagt werden, sondern nur von dem als Einheit genommenen Ganzen, welches die Einzelnen nur als Theile, nicht wie eine Art ihre Individuen enthält, z. B. die Anzahl aller Planeten ist gross, alle diese Ringe bilden eine Kette. In diesem collectiven Sinne müsste auch das Wort „alle“ gebraucht werden, wenn ich sagen wollte: Die Anzahl aller zukünftigen, von Gott erkannten Dinge ist unendlich. Eine solche Redeweise erscheint aus den oben angegebenen Gründen unzulässig, wogegen nichts hindert zu sagen, Gott erkennt alle zukünftigen Dinge; der Gebrauch des Wortes „alle“ in distributivem Sinne berechtigt durchaus nicht zur Aussage in collectivem Sinne.

Vielleicht wird noch die Einrede gehört, dass alle zukünftigen Dinge von Gott erkannt, keines ausgeschlossen sei, mithin die Objecte, welche durch die Erkenntniss Gottes Actualität hätten, a parte rei unendlich seien. Diese Einrede entspringt aus der Uebertragung des Vollendetseins der Erkenntniss Gottes auf das Object dieser Erkenntniss. Die unendliche Intelligenz erkennt zwar zu gleicher Zeit durch einen einfachen Act distinct jedes Zukünftige; in diesem

Acte ist aber, subjectiv betrachtet, keinerlei Vielheit vorhanden; die Vielheit ist lediglich im Objecte. Das Object aber ist immer ein unfertiges, gelangt nie zur Ganzheit; hieran ändert die Erkenntniss Gottes nichts; das Vollendetsein des unendlichen Erkenntniss-Actes lässt die Objecte wie sie sind, nämlich immerfort in endlicher Zahl actualisirt. Man mag dabei unbedenklich von einer Unendlichkeit der Objecte actualitate actualitatis externae reden[1]) und in figürlicher Weise sagen, die Unendlichkeit der Erkenntniss Gottes fliesse gleichsam auf die Objecte über; aber hiermit ist keineswegs einer abgeschlossenen Vielheit das Wort geredet, welche aus unendlich vielen Einheiten constituirt wird.

18. Mag man aber auch über die Menge der zukünftigen Dinge denken, wie man will — und hierbei dürfte es sich sehr häufig bloss um die Redeweise handeln — so bleibt es doch immerhin zweifellos, dass die Menge derjenigen Dinge, welche bis zu irgend einem vergangenen oder zukünftigen Augenblicke existirt haben resp. existiren werden, eine endliche ist. Dieses ergibt sich in leichter Weise aus folgender Erwägung. Es ist denkbar, dass jedesmal, wenn ein Ding entstanden ist oder ein Act stattgefunden hat, alsdann auch irgend ein anderes Ding z. B. eine Kugel entstanden sei und bis zu dem genannten Augenblicke fortgedauert habe. Offenbar ist dann die Anzahl der Kugeln, die in jenem Augenblicke existiren, gleich der Anzahl der bis dahin entstandenen Dinge oder erfolgten Acte. Erstere Anzahl ist nach § 1 endlich, mithin auch letztere.

---

[1]) Cf. Pesch. Instit. phil. nat. S. 458.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)[1])

4) System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. Von Fr. Paulsen, a. o. Prof. an der Universität Berlin. 2 Bde. Berlin, Hertz 1889.

Vorstehendes Werk ist von so hervorragender Bedeutung, dass wir uns mit demselben etwas eingehender befassen müssen. Wollten wir alle Abschnitte und Stellen, welche unserem eigenen Standpunkte entsprechen, hier wiedergeben, wollten wir die vielen geistreichen Zeichnungen von Situationen, Charakteren, modernen Verhältnissen, welche uns lebhaft interessirt haben, dem Leser vorführen, würde unser Referat eine ungebührliche Ausdehnung beanspruchen: wir müssen uns auf die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Paulsen'schen Ethik, auf die Behandlung der Grundprobleme beschränken. Wenn wir dabei manchmal eine schärfere Kritik zu üben genöthigt sind, so möge der Leser sich durch dieselbe nicht verleiten lassen, diese Kritik als den adäquaten Ausdruck unseres Urtheils über eine in vielfacher Beziehung bedeutende und uns sympathische Leistung anzusehen. Wir verurtheilen ihn nicht, sondern bedauern es nur, dass ein Mann, der dem Christenthum innerlich so nahe steht, und ihm im Ganzen auch Gerechtigkeit widerfahren lassen will, nicht eine gründlichere Kenntniss von demselben besitzt; er würde dann sonst sich für ein rationalistisches Christenthum gewiss nicht begeistern können.

Die ausführliche geschichtliche Einleitung über das Verhältniss der antiken und modernen Lebensauffassuug zur christlichen müssen wir hier übergehen, obgleich dieselbe vielfach zu einer Kritik herausfordert. Auch mit dem zweiten Theile, welcher die Tugend- und Pflichtenlehre, sowie die Formen des Gemeinschaftslebens stellenweise ganz ausgezeichnet behandelt, können wir uns hier nicht beschäftigen.

[1]) Vgl. Phil. Jahrb. Bd. II. S. 329 ff. S. 453 ff. (1889).

Grundlegend für die Ethik Paulsens ist die Abhandlung: „Gut und schlecht (böse)." „Was bedeuten die Wörter gut und schlecht oder böse, wenn sie von menschlichen Handlungen und Eigenschaften ausgesagt werden und was ist der Grund, aus dem die durch jene Wörter bezeichneten Werthunterschiede entspringen? Auf der verschiedenen Beantwortung dieser Frage beruht jener Unterschied in dem formellen Princip ethischer Systeme, der durch die Beinamen utilitarische und intuitive Ethik bezeichnet wird." Verfasser bekennt sich zu ersterer, möchte sie aber lieber teleologische genannt wissen. Sie führt ihn zu folgenden Ergebnissen:

„1) Handlungen werden gut genannt, einmal sofern sie ihrer Natur nach günstige Wirkungen für die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit derer, auf welche sich diese Wirkungen erstrecken, zu haben tendiren; sodann, sofern sie als Anzeichen einer guten Eigenschaft, einer guten Willensrichtung oder Gesinnung angesehen werden.

2) Eine Eigenschaft oder Willensrichtung wird gut genannt, sofern sie ihrer Natur nach die Tendenz hat, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern.

3) Ein Mensch wird gut genannt, sofern sein eigenes Leben, soweit an ihm liegt, im Sinne menschlicher Wohlfahrt sich gestaltet, und sofern es zugleich auf das Leben der Umgebung in demselben Sinne günstig einwirkt.

Schlecht oder böse bedeutet überall das Gegentheil, mit dem Unterschied, dass böse im engeren Sinne diejenigen Handlungen, Eigenschaften, Menschen genannt werden, bei denen Schädigung fremder Wohlfahrt nicht bloss als thatsächliche Wirkung eintritt, sondern den Willen als Motiv bestimmt."

Diese Sätze sind nicht falsch, aber als grundlegend für die Bestimmung des specifisch Sittlichen können sie nicht gelten. Denn erstens fragt es sich: Können nicht auch noch andere Handlungen als solche, welche eigenes oder fremdes Wohl bezwecken, gut genannt werden? Wird letzteres geleugnet und erklärt, nur das was dem Wohle des Handelnden und der Gesammtheit dient, sei sittlich gut, dann ist die Begriffsbestimmung falsch. Es kann, absolut gesprochen, eine Pflicht geben, also etwas gut sein, wobei der Handelnde keinen Vortheil weder für sich noch für andere findet. Nämlich zweitens ist nicht darum etwas sittlich gut, weil es Vortheil schafft, sondern weil es dem Sittengesetze entspricht. Wenn nun im Allgemeinen auch das vom Sittengesetze vorgeschrieben wird, was den Einzelnen und der Gesammtheit frommt, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass unter Umständen die Pflicht dem Wohl nicht bloss des Einzelnen, sondern selbst der gesammten Menschheit vorgezogen werden muss. In der That hat das sittliche Gute einen absoluten, unendlichen Werth, dem alle anderen Güter, auch

die Wohlfahrt Aller, nachgesetzt werden muss. Es fehlt darum die Auffassung Paulsens von dem Wesen des sittlich Guten darin, dass sie für sittlich ausgibt, was nur als ein physisches, natürliches Gut angesehen werden kann. Gewiss ist gut, was der allgemeinen Wohlfahrt frommt, schlecht, was dieselbe schädigt, aber damit ist die specifische Beschaffenheit des sittlich Guten und Schlechten, der absolute, unendliche Werth der Tugend, der unendliche Unwerth der Schuld und Sünde nicht erklärt. Wundt bemerkt sehr treffend: Wenn anerkanntermassen das Ich und sein Glück nicht das Object sittlichen Thuns sein kann, dann auch nicht ein fremdes Individuum, das mir ja wesentlich gleichwerthig ist; wenn aber ein Individuum nicht die Sittlichkeit schaffen kann, dann auch die Gesammtheit und deren Wohlfahrt nicht; denn aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden.

Doch kommt es vor allem darauf an, was Paulsen unter der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesellschaft versteht. „Als den letzten Beziehungspunkt aller Werthschätzung menschlicher Dinge fanden wir menschliche Wohlfahrt. Worin besteht dieselbe?“ Nach trefflicher Widerlegung der hedonistischen Werthschätzung und deren negativen Wendung, der pessimistischen Mitleidsmoral, findet Paulsen den Werth des Lebens „in der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunctionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist.“ Er weiss sich dabei in Uebereinstimmung mit den grössten Denkern, mit Plato und Aristoteles, mit der Stoa, mit Thomas v. Aquin, mit Leibniz und Wolff, mit Kant und Spinoza, ja selbst mit Mill und Darwin. Insbesondere legt er grosses Gewicht auf Aristoteles: „Wir wären damit ganz zu der aristotelischen Definition zurückgekehrt. Eudämonie oder Wohlfahrt oder ein vollkommenes Leben besteht in der Bethätigung aller Tugenden oder Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten.“

Diese Bestimmungen sind nun wieder ganz zutreffend, aber das Wesen des specifisch Sittlichen erklären auch sie nicht. Es müsste uns doch gesagt werden, mit welchen Objecten unsere Lebensfunctionen sich beschäftigen müssen, um den Menschen sittlich zu machen. Der Assimilations- und Ausscheidungsprocess, das Sehen und Schmecken sind auch Lebensfunctionen; es wird aber Niemand behaupten, dass ihrer normalen Ausübung irgend welcher sittliche Werth zukomme. Aber wenn man selbst die höheren geistigen Thätigkeiten allein ins Auge fasst, so muss noch genauer ihr Object bestimmt werden, um sie von rein physischen Acten zu unterscheiden. Gewiss kann Sittlichkeit und Lebenswerth nur nach den normalen Functionen von Verstand und Wille bestimmt werden; aber diese Fähigkeiten können sich mit gar Vielem befassen was mit Sittlichkeit nichts zu thun hat. Man kann sagen: In der Erkenntniss des Wahren, in der Liebe des Guten, im Genusse des Schönen besteht des Menschen Lebensglück, und

was dazu führt ist sittlich; aber man sieht sogleich, dass diese Bestimmungen ungenügend sind; denn ein Philosoph, der das Wahre erkennt, ein Künstler, der das Schöne schafft und geniesst, ein wohlangelegter Wille, der an allem Guten sich erfreut, ist darum noch nicht sittlich gut. Jedenfalls muss das Gute, dessen Liebe sittlich machen soll, genauer bestimmt werden. Denn entweder versteht man darunter schon specifisch sittlich Gutes, dann begeht die Begriffsbestimmung eine petitio principii, sie erklärt idem per idem; oder man versteht das Gute, wie der Verf. thatsächlich thut, als Vollkommenheit, Eudämonie u. dgl., und dann ist die Liebe zum Guten keine specifisch sittliche That, sondern eine physische Vollkommenheit, ebenso wie künstlerisches Schaffen und Ge niessen oder philosophisches Denken.

Wir müssen jedoch hinzufügen, dass Paulsen sich vortheilhaft von den übrigen Vertretern des Utilitarismus unterscheidet, indem er nicht wie diese bei der menschlichen Wohlfahrt als leztem Zweck der Sittlichkeit stehen bleibt, sondern wirklich einen absoluten Werthmesser derselben zu gewinnen sucht.

„Eine Erweiterung lässt diese Betrachtung noch zu. Man kann auch ein ganzes Menschenleben wieder als ein Glied an einem grösseren Ganzen ansehen, z. B. als ein Glied an dem Leibe eines Volkes. . . Wir werden auch hier sagen: es ist um so reicher, schöner und menschlicher, je mehr es die höchsten Functionen zur Entwickelung bringt. Und von hier aus gewinnen wir einen neuen Massstab für die Individuen; je mehr sie für das Leben eines Volkes leisten, . . . je näher sie dem Mittelpunkt eines Volkes stehen, desto grösser ist ihre Bedeutung, desto höher ihr Rang in der historischen Würdigung.

„Und nun können wir noch einen Schritt weiter gehen und auch die Völker wieder als Glieder eines höheren Ganzen betrachten: der Menschheit. Die vollkommene Entfaltung der menschlichen Natur in dem unendlichen Reichthum eigenthümlicher und schöner Gestaltungen, welche sie zulässt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen. Freilich bleibt schon dieser Begriff, der Begriff der Humanität ein unerfüllbares Schema: es kann Niemand die Fülle seines Inhaltes in concreter Darstellung entwickeln. . . Dennoch ist es dieser Begriff, welchen wir bei dem Versuch einer historischen Würdigung der Völker zu Grunde legen, oder also vielmehr voraussetzen; und es ist demnach der Begriff eines einheitlichen Menschheitslebens, zu dem jedes Volksleben, und durch dieses vermittelt, jedes Einzelleben in derselben Beziehung steht, wie eine Scene oder ein Vers zu dem Drama, dessen Theil es ist, ein nothwendiger Beziehungspunkt für die Schätzung menschlicher Dinge.

„Ein letzter und äusserster Schritt bliebe von hier aus noch übrig: das Menschheitsleben als Glied eines Gesammtlebens des

Universums anzusehen. Wir verlassen damit gänzlich den Boden realisirbarer Vorstellungen und befinden uns ganz im Reich des Transcendenten; hier hört alle concrete Beschreibung auf, es gibt nur noch symbolische Ausdrücke für das Unausdenkliche und Unaussprechliche: wir nennen das Allwirkliche, sofern wir es als das höchste Gut betrachten, Gott und seine Darstellung in der unermesslichen Wirklichkeit Gottes Reich. So endigt auch die praktische Philosophie im Transcendenten. Ausgehend von fassbaren und concreten Gütern wird sie vorwärts getrieben zu dem unvermeidlichen aber unrealisirbaren Begriff eines absolut höchsten Weltinhaltes, der alle in einzelnen Gestaltungen erscheinenden Werthe in sich schliesst. Wie die theoretische Betrachtung mit dem Begriff des Unendlichen endigt, ohne ihn vollziehen und ohne ihn aufgeben zu können, — denn das Endliche erweist sich überall als umschlossen und getragen von dem Unendlichen —, so endigt die practische Betrachtung mit dem ebenso unvollziehbaren und ebenso unaufgebbaren Begriff Gottes oder des höchsten Gutes."

Zu dieser in vielfacher Beziehung beherzigenswerthen und treffenden Ausführung hätten wir nur folgende Bemerkungen beizufügen. Der Verfasser nähert sich in seiner Auffassung des Wesens Gottes in bedenklicher Weise dem Agnosticismus, der von dem Weltgrunde, von Gott, schlechterdings nichts wissen zu können vorgibt. So transcendent, so erhaben auch immer Gott gefasst werden muss, er ragt, namentlich im sittlichen Gebiete, so zu sagen, handgreiflich in diese empirische Welt herein. Nicht erst in jenem Fortschritte vom Individuum zum Volke, von diesem zur Menschheit und weiter zum Universum gelangen wir zum höchsten Gute, als Werthmesser aller empirischen Werthe, sondern schon in jeder sittlichen That jedes einzelnen sittlichen Wesens tritt uns das absolute Gut unabweisbar entgegen. Denn das sittliche Gut stellt sich uns von absolutem, also unendlichem Werthe dar. Ihm gegenüber sind alle denkbaren Güter für gering zu achten, alle erdenklichen Uebel seinetwegen zu leiden. Einen solchen Werth kann die einzelne sittliche Handlung nur durch ihre Beziehung zum unendlichen Gute haben. Ferner tritt unserem Gewissen die Pflicht mit absoluter Autorität entgegen: ein absoluter Wille spricht sich also in der Verpflichtung aus. So erst begreifen wir den uns empirischen vorliegenden Werth der Sittlichkeit, ein absoluter Wille hat die einzelnen sittlichen Handlungen mit dem unendlichen Gute in Beziehung gesetzt.

Leider hat Paulsen den Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem unendlichen Gute nicht festgehalten, und in der ferneren Darstellung der ethischen Grundideen nicht verwerthet. Entgegen unserer Behauptung, dass die absoluten Forderungen des Gewissens sich nur durch einen absoluten Willen, der uns gebietet, erklärt werden können, versucht Paulsen vergeblich auch in der Utilitätsmoral, in welcher die Wohlfahrt

der Menschheit letztes Ziel des sittlichen Strebens bildet, die Absolutheit der einzelnen sittlichen Gebote begreiflich machen zu können. Er sagt:

„Wenn die einzelne Handlung mit ihrer nächsten Wirkung ein absolut isolirter Vorgang wäre, dann möchte sie in der That unerheblich erscheinen. Was ihr, auch wenn sie an sich ganz unerheblich ist, Bedeutung gibt, das ist der Umstand, dass jede Handlung die Tendenz hat, einen Habitus zu begründen, aus dem neue gleichartige Handlungen hervorgehen. . . Das ist das Erste, was jeder einzelnen Handlung eine so grosse moralische Bedeutung gibt: es wird mit ihr nicht bloss über diese vorliegende Sache, sondern gewissermassen über das ganze Leben entschieden; das gilt auch nicht bloss von der ersten Entscheidung, obwohl sie eine besondere Wichtigkeit hat, sondern wieder von jeder folgenden: jede drückt die Spur tiefer ein, bis zuletzt ein Herausbiegen aus derselben zur vollen Unmöglichkeit wird. Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Wie jede Handlung eine Tendenz hat, in dem handelnden Individuum einen Habitus zu begründen, der fortwuchernd neue gleichartige Thaten gebiert, so hat sie auch die Tendenz, einen gleichartigen Habitus in den angrenzenden Individuen zu begründen und so zuletzt den Habitus des Individuums zur Gattungseigenschaft zu machen. Es geschieht auf zweierlei Weise: durch Anreizung zur Nachahmung und zur Vergeltung."

Diese Bemerkungen zeigen allerdings, dass der Handlung eine über die Einzelthat weit hinausgehende Bedeutung zukomme; meisterhaft schildert der Verfasser den Werth der Unschuld, die namentlich im geschlechtlichen Leben nicht bloss etwas Negatives sondern etwas sehr Positives bedeutet: aber mit alledem wird nur eine Erschwerung der Schuld, eine graduelle Steigerung der Sittlichkeit erklärt, nicht aber der absolute Werth und Unwerth einer Einzelthat. Das Gewissen sagt mir nicht bloss, dass meine Handlung von weit grösserer Bedeutung ist, als sie für sich betrachtet zu haben scheint, sondern es erklärt mit aller Entschiedenheit, dass es absolut unerlaubt ist, auch nur eine Sünde zu begehen. Und zwar legt das Gewissen diese Bedeutung der Sittlichkeit bei, wenn jene aggravirenden Umstände, welche Paulsen betont, gar nicht vorhanden sind. Dies ist der Fall bei solchen Handlungen, welche ihrer Natur nach gar nicht wiederholt werden können. Der Selbstmord ist absolut unerlaubt, trotzdem er der Natur der Sache nach nicht wiederholt werden kann, und unter Umständen auch jede Anreizung auf Andere in Wegfall kommt, denn er kann im Verborgenen verübt oder unter solchen ausgeführt werden, die dadurch nur zu einem grösseren Abscheu dagegen angeregt werden. Ueberhaupt gibt es unzählige Sünden, welche ihrer Natur nach geheim gehalten werden oder doch thatsächlich von Anderen nicht beobachtet werden, wie alle Gedanken und Begierden: und doch behält auch bei ihnen die einzelne sittliche That ihren absoluten

Werth und Unwerth. Auch bei wiederholbaren Handlungen ist offenbar die Verstärkung der bösen Gewohnheit häufig ausgeschlossen. Wenn z. B. Jemand im Laster ergraut ist und eine Verstärkung des bösen Habitus gar nicht mehr möglich ist, hat dann seine schlechte That keine absolute Bedeutung mehr?

Es ist also klar, dass der absolute Werth der Sittlichkeit nicht in zufälligen subjectiven Momenten gefunden werden kann, sondern in objectiven, die der Handlung selbst immanent sind. In sich betrachtet haben aber unsere meisten Handlungen sehr geringe Bedeutung, richten geringen Schaden an, stiften geringes Wohl. Was liegt daran, um bei dem von Paulsen gewählten Beispiel zu bleiben, wenn dem reichen Nachbar von einem hungernden Knaben einige Kartoffeln gestohlen werden, um damit seine Geschwister zu speisen? Allerdings darf bei der Beurtheilung der Sittlichkeit nicht ausschliesslich der einzelne Fall berücksichtigt werden, sondern es müssen alle Folgen ins Auge gefasst werden, welche sich ergeben, wenn die Handlung erlaubt und somit allgemein würde. Einem Reichen etwas entwenden, was er zu seinem Unterhalt nicht braucht, bekommt darum eine so hohe Bedeutung, weil, wenn es überhaupt gestattet wäre, alles Eigenthum gefährdet und dadurch der Bestand des menschlichen Lebens der grössten Gefahr ausgesetzt wäre.

Es ist zuzugeben, dass diese Betrachtung der Einzelhandlung eine sehr weitreichende Bedeutung verleiht, aber einen absoluten Werth der Sittlichkeit kann sie nicht darthun. Dieser Werth ist weit grösser, als die Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts; denn wenn die Wohlfahrt der Menschheit durch eine Sünde gefördert würde, bliebe sie immer Sünde, und wenn durch Erfüllung einer Pflicht die ganze Welt zu Grunde ginge, sie dürfte doch nicht vernachlässigt werden. Wäre aber die allgemeine Wohlfahrt das letzte Kriterium und der höchste Zweck des sittlichen Strebens, so verlöre eine That ihren sündhaften Charakter im Falle sie der Menschheit förderlich wäre.

Man wird freilich dagegen einwenden, ein solcher Fall sei eine Chimäre, die Sünde könnte niemals der Welt nützlich sein. Aber dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit jedenfalls nicht beweisbar, und selbst wenn er wahr wäre, so würde er unsere obigen Ausführungen über den Grund der absoluten Forderungen der Sittlichkeit nicht entkräften. Man kann vielleicht zugeben, dass alles was die allgemeine Wohlfahrt fördert, sittlich gut, und was sie beeinträchtigt, schlecht ist, vielleicht auch die Umkehrung, dass alles sittlich Gute der Menschheit nützt, dass alles Unsittliche sie schädigt, dass also der *Inhalt* des Sittengesetzes durch Rücksicht auf das allgemeine Wohl sich bestimmen lasse: aber daraus folgt nicht, dass auch der letzte *Grund* der Sittlichkeit das Gemeinwohl sei, dass dieses den specifischen Werth der Sittlichkeit bestimme, insbesondere ihre Absolutheit begründen könne. Dass dies nicht möglich

ist, beweisen unsere obigen vorausgesetzten Fälle, die auch dann noch beweiskräftig sind, wenn sie nur imaginäre Annahmen enthalten. Denn wir können so argumentiren: Wenn es möglich wäre, durch eine Lüge die Welt vor dem Untergange zu retten, so wäre dies durchaus nicht unerlaubt. Wir sehen die Wahrheit dieses Satzes mit aller Klarheit ein: er spricht nur einen logischen Zusammenhang zwischen Bedingung und Bedingtem aus, über die Verwirklichung der Bedingung enthält er gar nichts. Nun aber, so fahren wir fort, wäre nach P. eine Lüge keine Lüge mehr, wenn sie dem Wohle der Menschheit diente. Und doch kann Niemand leugnen, dass sie es bleibt, dass sie Sünde ist, wenn auch das Menschengeschlecht dadurch gerettet werden könnte.

Dagegen könnte der Utilitarist nun wieder einwenden: Allerdings bleibt die Lüge zu Gunsten des Menschengeschlechtes Sünde, weil eine durch Lüge gerettete Menschheit selbst keinen Bestand haben, weil sie jedenfalls nicht glücklich sein kann. Denn wenn die Lüge auch nur einmal erlaubt ist, dann ist sie allgemein erlaubt. Wird aber die Lüge allgemein, dann ist menschlicher Verkehr und menschliches Wohl unmöglich.

Dieser Einwand ist durchaus nichtig. Denn wenn die Lüge in dem einen Fall, da durch sie das Menschengeschlecht gerettet wird, erlaubt ist, so folgt auf dem Standpunkte des Utilitarismus nicht, dass sie auch nur noch einmal erlaubt sei. Denn die Wohlfahrt der Menschheit soll ja das letzte Kriterium der Sittlichkeit sein, nicht aber ein anderes Gut, das durch eine Lüge erreicht werden kann. Aus der sittlichen Güte der Lüge also in dem besonderen Falle, dass sie die Menschheit rettete, folgt nicht ihre Güte für den Fall, dass sich Jemand durch sie aus einer Verlegenheit befreit.

Es sagt ja auch das sittliche Bewusstsein einem Jeden, dass die Lüge ihre absolute Verwerflichkeit nicht durch die Beziehung zur allgemeinen Wohlfahrt erhält. Diese Beziehung kann als Verstärkung der Sündhaftigkeit mitgedacht werden; aber die eigentliche Bosheit der Lüge wird in ihrer inneren Schlechtigkeit, Ordnungswidrigkeit erblickt. Allerdings wird meistens nach dem Grunde der Schlechtigkeit im einzelnen Falle nicht gefragt; und insofern hat Paulsen Recht, wenn er nicht nach Berechnung des Einzelnen, nicht nach Erwägung des grossen Schadens, der aus der allgemeinen Erlaubtheit eines Diebstahles, einer Lüge sich ergeben würde, das Gewissen urtheilen lässt, sondern nach der allgemeinen Sitte, die sich im Gewissen des Einzelnen niederschlägt. Aber der Einzelne fragt sich doch auch, namentlich wenn die Pflicht ein schweres Opfer verlangt, warum ist die Verletzung der Pflicht etwas so Verwerfliches? Und die Sitte, welche gewisse Handlungen gut, die andern böse nennt, muss doch auch einen Grund haben. Der nächste nun wird immer in der inneren Verwerflichkeit, in der Verletzung der Ordnung, in der Verkehrung der Natur

der Dinge gesucht. Aber auch diese Momente können nur für denjenigen eine absolute Verpflichtung, einen absoluten Werth oder Unwerth begründen, der die Ordnung als Ausfluss einer absoluten Auctorität anerkennt.

Ausführlich befasst sich Paulsen mit dem auctoritativen Charakter der Pflicht in dem vierten Kapitel: „Pflicht und Gewissen", das den Ursprung des Gewissens und des Pflichtgefühls „auf dem Boden evolutionistischer Anschauung zu erklären" sucht. „Die animalische Lebensbethätigung wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instincte, individuelle Erfahrung. . . Dieselben drei Principien finden wir wieder beim Menschen. Auch in seinem Leben spielen Triebe eine wichtige Rolle, die Ausübung der vegetativ-animalischen Functionen . . . wird durch Triebe regulirt. Erweitert und umgebildet erscheinen die beiden anderen Principien. Die durch individuelle Thätigkeit (durch Erfahrung und Erlernung) erworbene Intelligenz nimmt einen sehr viel breiteren Raum ein. Am eigenthümlichsten ist das mittlere Gebiet umgeformt: es erscheint in Gestalt der Sitten . . . Sitten sind das homologe Organ zu den Instincten des Thierlebens."

Es ist gewiss nicht zweckentsprechend, bei der Erklärung einer specifisch menschlichen Thätigkeit, wie es anerkanntermassen das sittliche Thun ist, auf das Thierreich zurückzugreifen. In der geistigen Sphäre, in der die Sittlichkeit ihren Sitz hat, müssen auch die Ursprünge des sittlichen Handelns gesucht werden. Die Sittlichkeit stellt sich nicht als Analogon sondern eher als Gegensatz zum thierischen Gebahren dar. Jedenfalls ist das Analogon des Instinctes nicht die Sitte, sondern die menschliche Vernunft. Mit Ueberlegung soll der Mensch das Zweckmässige ins Werk setzen, wozu das Thier von der Natur durch seine Instincte getrieben wird. Freilich was der Mensch längere Zeit mit Ueberlegung ausgeführt hat, das kann bei ihm zur Gewohnheit werden, die in manchen Stücken dem thierischen Instincte entspricht. Aber das ist nicht die Gewohnheit des Volkes, die Sitte, von der Paulsen die Pflicht ableiten will, sondern die Gewohnheit des Individuums selbst. Denn er will ja gerade die Auctorität der Pflicht aus der Macht der Sitte erklären. „Die Pflicht ist bekleidet mit der Auctorität der Sitte. Es spricht in ihr der Wille der Eltern, der Wille des Volkes, der Wille der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Und zu diesen höchsten menschlichen Auctoritäten kommt endlich regelmässig noch eine höhere und letzte: die Auctorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte. Diese dreifache Auctorität: der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit durch einen höheren Willen, welcher der Neigung des Eigenwillens Grenzen setzt . . . er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt

als einer der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht."

Absolutes Recht uns zu gebieten, welches Paulsen dem uns verpflichtenden höheren Willen zuerkennt, können weder Eltern, noch ein ganzes Volk, noch „Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht," sondern nur der absolute, heilige Wille Gottes haben.

Dass nicht die von Eltern und von dem Volke uns vorgehaltene Sitte der ursprüngliche Grund der Pflicht sein kann, ist ja sonnenklar; denn die Sitte kann sich erst bilden, nachdem längere Zeit bestimmte Handlungen bei einem Volke in Uebung gewesen. Und will man also nicht ohne allen Grund behaupten, dem Zustande der Sittlichkeit sei eine vollständige Unkenntniss alles Sittlichen vorausgegangen — in welchem Falle freilich die Sittlichkeit aus Nichts entstanden wäre, — so kann die Sitte die Sittlichkeit und ihre Auctorität nicht geschaffen haben. Es ist aber auch jetzt nicht zutreffend, dass die Sitte die Macht der Sittlichkeit bedinge; denn es gibt viele Sitten, welche ganz frei vom ganzen Volke oder von einzelnen Klassen desselben geübt werden. Oder welche Verpflichtung legten die allgemein beliebten Bauernkirchweihen auf? Welche Pflicht besteht, Weihnachtsgeschenke zu geben, sich an Neujahrsgratulationen zu betheiligen?

Noch mehr, es können auch schlechte Sitten in einzelnen Gemeinwesen, ja in einem ganzen Volke überhand nehmen. Das Gewissen sagt einem Jeden, oder doch den Besseren, dass sie gegen die Sitten anzukämpfen verpflichtet sind. Woher will Paulsen diesem Gewissensausspruch seine Auctorität vindiciren? Aus andern Sitten? Diese kennt der Betreffende gar nicht, oder denkt doch nicht im mindesten an sie. Von der Einsicht in die Schlechtigkeit der allgemeinen Handlungsweise, z. B. des Wuchers, der Kindesaussetzung, wird sein Urtheil geleitet. Dies ergibt sich noch besonders deutlich daraus, dass wir nicht bloss äussere Handlungen für pflichtmässig, beziehungsweise für absolut zu meiden erachten, sondern auch, und zwar vorzüglich, innere Gesinnungen. Der Wille, nicht die äussere That, ist der Sitz der Sittlichkeit. Nun aber können durch die Sitte nur äussere Handlungen als geboten und verboten sich darstellen.

Aber auch äussere Handlungen können nicht alle durch die Sitte bestimmt werden. Der Mensch findet sich manchmal in so eigenthümlicher, individueller Lage, dass seine Handlungsweise in keiner Weise durch eine allgemeine Sitte oder durch frühere einzelne Fälle normirt werden könnte. Und doch muss er sich entscheiden, und doch verlangt das Gewissen gebieterisch eine bestimmte Entscheidung von ihm. Was kann in solchem Falle die Auctorität der Sitte für einen Einfluss auf sein Gewissen üben?

Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, dass für bestimmte Bildungsstufen, für manche sehr tief stehende Völker, insbesondere aber für Kinder, die Autorität der Eltern, des Volkes, der selbstgemachten Götter, das Pflichtgefühl ziemlich ausreichend erklären kann: aber wie steht es mit denen, welche eingesehen haben, dass Eltern und Volkssitte und erdichtete Gottheiten keine Auctorität über unser individuelles Handeln besitzen? Für sie müsste alle Macht des Gewissens schwinden. P. Rée hat in seiner Schrift: „Ueber den Ursprung des Gewissens" diese Consequenz unumwunden gezogen; als die praktische Folgerung seiner psychologisch-historischen Untersuchung ergibt sich ihm, dass die Gebote des Gewissens ihre Heiligkeit verlieren; wer da wisse, wie menschlich es bei der Entstehung des Gewissens zugegangen sei, bei dem verliere sich die absolute Scheu vor Uebertretung seiner Gebote.

Vergebens bemüht sich Paulsen, diese Consequenzen seiner Theorie von sich zu weisen. „Ich vermag diese Ansicht nicht zu theilen. Der Verlust der Verbindlichkeit und Wirksamkeit der Gebote des Gewissens scheint mir weder eine logische Consequenz, noch eine nothwendig eintretende psychologische Wirkung zu sein. Nicht eine logische Consequenz: warum sollten die Moralgesetze dadurch ihre Gültigkeit verlieren, dass Jemand davon sich überzeugt, sie seien Ausdruck einer allmählich vom Volk im langen Laufe seines Lebens erworbenen Erfahrung über das was gut und verderblich ist? Im Gegentheil was kann es für einen stärkeren Beweis in solchen Dingen geben, als die Erbweisheit eines Volkes? Noch eine nothwendige psychologische Wirkung. Nicht einmal dann, wenn man sich von der Falschheit oder Sinnlosigkeit ererbter Elemente des Seelenlebens überzeugt, hören dieselben auf wirksam zu sein. Ich möchte wohl wissen, wie viele unserer aufgeklärtesten Naturforscher von abergläubischer Furcht absolut frei wären: Leute, die am Tage an Gespenster nicht glauben, sind zahlreich, aber bei Nacht? Und hier liegt nun die Sache ja nicht so, dass es falsche oder sinnlose Elemente des Vorstellungs- und Gefühlslebens sind, sondern höchst wesentliche und wichtige."

Bei der Erklärung der Auctorität des Gewissens handelt es sich nicht um Belehrung über das was gut und verderblich ist, sondern um den Grund, der den Forderungen desselben absolute Macht verleiht. Die Volkssitte kann uns aber nicht einmal jene Belehrung mit unfehlbarer Sicherheit geben; denn nicht selten verlangt das Gewissen gegen die Sitte sich zu erheben, also hat dieselbe nicht einmal eine absolute doctrinäre Auctorität.

Aber wird man sagen, die eigentlich bindende Macht der Volkssitte liegt in den Gütern, die sie als Folge gewisser Handlungen aufzeigt, in dem Verderben, dass wir nach ihrem Zeugnisse durch schlechte Handlungen uns zuziehen.

Ganz gut; aber damit die bindende Macht eine absolute Forderung stellen könne, muss sie ein absolutes Gut, ein unendliches Uebel in Aussicht stellen. Was uns aber die Volkssitte verheisst oder androht, ist, zum mindesten gesagt, von beschränktem Werthe, vielfach aber, wie bei geheimen Vergehen, ohne alle Bedeutung. Das Höchste was uns die Volkssitte bieten kann, ist sociale Hilfe, ein guter Name und ähnliche endliche Güter, wie Paulsen selbst näher erklärt. „Verlieren etwa die Regeln der Grammatik oder die Wortbedeutungen ihre Gültigkeit für den, der sich überzeugt, dass es auch bei ihrer Entstehung menschlich zugegangen sei? Nun so wenig können die Sittengesetze auf diese Weise ihre Gültigkeit einbüssen: wer am intellectuellen Leben des Volkes Theil haben will, der muss seine Sprache reden und ihre Gesetze anerkennen, wer am moralischen Leben eines Volkes Theil haben will, der muss seine Sitten befolgen und die Gebote seines Gewissens anerkennen; und wer selbst zu diesem Volke gehört, muss nicht bloss, als ob er es auch lassen könnte, sondern muss, weil die Sprache seines Volkes eben auch seine Sprache, das Gewissen des Volkes auch sein Gewissen ist, weil er mit seinem ganzen Willen und Fühlen aus der Substanz des Volkswillens abgeleitet ist."

Aber die Sittengebote haben eine ganz andere Nothwendigkeit, als die Sprachregeln. Diese sagen, wenn du richtig sprechen und Verkehr mit der Gesellschaft unterhalten willst, musst du so conjugiren und decliniren. Die Sittengebote enthalten kein Wenn. Sie sagen nicht: wenn du am geistigen und sittlichen Leben des Volkes Theil haben willst, darfst du nicht lügen, nicht unmässig sein, sondern: du darfst unter keiner Bedingung lügen, unmässig sein, selbst wenn du einmal der Gesellschaft den grössten Vortheil damit erweisen, und dann selbst in die innigste Verbindung mit ihr und ihrem Geiste treten könntest. Die Sittengebote gelten auch für den Zustand der Isolirung, der jetzt nicht mehr der natürliche ist, aber einmal mehr oder weniger thatsächlich war oder doch jedenfalls thatsächlich werden konnte und kann.

Besser erklärt darum Paulsen in demselben Zusammenhang die Absolutheit der Sittengebote durch die unabänderliche Natur der Dinge: „Es wird nie eine Zeit kommen, da die Menschheit aufhören wird, das, was sie selbst als Wahrheit und Heiligkeit aus sich hervorbringt, als abgeleitet aus der Natur des Allwirklichen selbst zu empfinden. Wie sollte es in die Herzen der Menschen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst seinen tiefsten und letzten Grund hätte. Ist denn der Mensch eine Anomalie in der Welt? Steht er bloss zufällig und äusserlich darin, ist er nicht selbst mit seinem ganzen Wesen im Allwirklichen gegründet? . . . *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα* (Hippokrates)."

Das ist ganz und gar die christliche Auffassung von der Natur der Sittlichkeit: sie hat ihren Grund in dem Wesen des Menschen und somit in Gott selbst, der mit derselben absoluten Nothwendigkeit, mit der er sich selbst will, auch die Beobachtung der Sittengebote wollen muss. Dieselbe ist weit entfernt, die Sittengesetze nur „als willkürliche Gebote eines mächtigen Wesens, das Uebertretungen eines Tages bestrafen zu wollen verkündigt habe", vorzustellen. Die eigentliche Sanction des Sittengesetzes besteht in der Erreichung des absoluten Gutes, beziehungsweise in der unendlichen Schuld, welche die Abwendung vom unendlichen Gute in sich schliesst.

Auf die Begründung der Sittlichkeit in der Natur der Dinge und in Gott hätte Paulsen auch besser hingewiesen, als auf den Gespensterglauben, um von seiner Theorie über den Ursprung des Gewissens die von Rée gezogenen unliebsamen psychologischen Consequenzen abzuwehren. Wer wirklich die Ueberzeugung gewonnen hat, dass es keine Gespenster gibt oder geben kann, der fürchtet sich auch des Nachts nicht vor ihnen; und wer sich des Nachts fürchtet, beweist damit, dass auch am Tage seine Ueberzeugung keine volle war. Der Mensch kann eben das Uebersinnliche durch die gewaltsamsten Anstrengungen nicht ganz los werden. So kann auch Niemand sich völlig und dauernd überzeugen, dass in der Stimme des Gewissens nur die Volkssitte zu ihm spreche: er empfindet zu deutlich eine höhere, absolute Macht, die ihm mit Auctorität befiehlt und verbietet, ohne Rücksicht auf alle Volkssitte, ja unter Umständen gegen die allgemeine Sitte. Nirgends greift das Unendliche so unwiderstehlich und verständlich in unser Dasein ein, wie in der sittlichen Verpflichtung, in der Stimme des Gewissens. Bekanntlich wollte Kant keinen andern Gottesbeweis gelten lassen, als den aus der sittlichen Ordnung.

Noch deutlicher tritt der bloss relative Werth der Sittengesetze in der Utilitätsmoral in den weiteren Erörterungen Paulsens über die Allgemeingiltigkeit derselben hervor. „Der Irrthum, dass im einzelnen Falle ein Zweifel über das, was pflichtmässig oder pflichtwidrig sei, nicht stattfinden könne, hängt mit dem weiteren Irrthum zusammen, der im Wesen der intuitiven Moralphilosophie begründet ist, dass die Gebote der Moral absolut ausnahmslose Gesetze seien, so dass jede Handlung, die der Formel des Gesetzes nicht entspricht, pflichtwidrig und unsittlich sein müsse. . . Für die teleologische Moralphilosophie sind die Sittengesetze empirische Gesetze, von ähnlicher Form, wie die Gesetze der Physiologie oder die auf diese gegründeten Regeln der Diätetik. Wie alle empirischen Gesetze lassen sie Ausnahmen zu. So zweifellos es ist, dass gewisse Handlungsweisen die Tendenz haben, förderlich oder andererseits verderblich auf das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken, so bleibt es, bei der grossen Complication menschlicher Verhältnisse, immer möglich, dass Lebenslagen eintreten, wo die natürliche

Wirkung in ihr Gegentheil verkehrt wird. So kann es geschehen, dass es sittlich möglich, ja nothwendig wird, ein Sittengesetz formell zu brechen. Das Leben im wirklichen Handeln und wirklichen Urtheilen ist hierüber niemals im Zweifel gewesen. Dass die intuitive Moral diese Thatsache nicht zu construiren vermag, ist ein weiterer Beweis gegen ihre Zulänglichkeit."

Zunächst ist zu erinnern, dass die Eintheilung: intuitive und teleologische Moral keine adäquate ist. Man braucht mit den Intuitionisten nicht anzunehmen, dass wir durch einen besonderen moralischen Sinn, durch einen unmittelbaren Blick, die Moralität einer jeden einzelnen Handlung ohne weiteres zu beurtheilen im Stande seien, und man kann doch der Ueberzeugung sein, dass ohne Erfahrung, durch blosse Betrachtung der natürlichen Verhältnisse, die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung erkannt werden könne. Wir müssen den Intuitionismus als der Erfahrung, der Beschaffenheit unserer Vernunft und dem Wesen des Sittengesetzes widersprechend verwerfen. Nur bei den höchsten sittlichen Normen, welche unmittelbar evident sind, kann von einer unmittelbaren Intuition ihrer Sittlichkeit die Rede sein. Bei ihrer Anwendung auf concretere Verhältnisse bedarf es vieler Deductionen, um sich ein Urtheil über pflichtgemäss oder pflichtwidrig zu bilden. Dass wir selbst dann nicht immer zu einer unzweideutigen Entscheidung kommen, spricht noch stärker gegen das unmittelbare, also sichere Gefühl der Sittlichkeit.

Mit der Verwerfung des Intuitionismus werden wir aber nicht sofort teleologische Moralisten im Sinne Paulsens. Man kann unsere Ethik als eine teleologische bezeichnen, nur muss der Zweck, nach dem die Sittlichkeit bestimmt wird, nicht auf irdische Wohlfahrt eingeschränkt werden. Doch dies nur vorübergehend. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Gebote, welche Paulsen auf seinem Standpunkte in Abrede stellen zu müssen glaubt, ist über allen Zweifel erhaben. Denn der Inhalt des Sittengesetzes wird durch die Natur der Dinge, durch die wesentlichen Beziehungen, welche die sittlichen Wesen miteinander verbinden, bestimmt. Nun aber ist die Wesenheit der Dinge absolut unveränderlich. Weil die Menschen gleiche Natur haben, muss Jeder den Andern lieben wie sich selbst. Eine Ausnahme davon ist ebenso wenig möglich, als dass der Satz A=A jemals eine Ausnahme erleiden kann. Das Sittengesetz erleidet aber auch keine Ausnahme, selbst wenn Jemand verpflichtet ist, den Andern zu tödten. Denn dasselbe sagt nicht allgemein: Tödten ist unsittlich, sondern Tödten unter bestimmten Verhältnissen. Treffen diese Verhältnisse nicht zu, dann kommt jenes Gesetz gar nicht in Anwendung.

Das trifft nicht bloss in unserer Moral, sondern auch in der intuitionistischen und selbst in der Utilitätsmoral zu. Denn die Ausnahme muss, damit das allgemeine Gesetz wahr sei, mit in dasselbe aufgenommen, oder doch stillschweigend vorausgesetzt werden. Was auch Paulsen

schliesslich zugibt, wenn er dem Soldaten die allgemeine Regel gibt, unbedingt zu gehorchen, und hinzufügt: „Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlthat des Landes es anders verlangt. Salus populi suprema lex; eine furchtbar gefährliche und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze.“ Wir fragen: Wer stellt denn jene stillschweigende Bedingung? Doch das Sittengesetz. Also gehört sie mit zu der einzelnen sittlichen Vorschrift, eine Ausnahme findet nicht statt und kann nicht stattfinden. Selbst bei den Regeln der Diätetik kann man eigentliche Ausnahmen nicht zugeben. Die physiologischen Gesetze beruhen auf dem unveränderlichen Naturlauf. Nur wenn letzterer durch eine transcendente Macht unterbrochen wird, können durch Wunder Ausnahmen vorkommen, und kann Jemand z. B. auch ohne Nahrung leben oder Gift trinken, ohne dass es ihm schadet. Aber die Sittengesetze können nicht einmal durch Eingreifen Gottes alterirt werden; denn gegen das Wesen der Dinge, d. h. in letzter Instanz gegen das Wesen Gottes, kann absolut nichts, auch von Gott nicht, geschehen.

Die Sittengesetze sind also fundamental von den empirischen Naturgesetzen verschieden. Die Feststellung der letzteren ist Sache der Empirie und Induction; das Sittengesetz ergibt sich a priori aus der Natur der Dinge; nur die Anwendung der allgemeinen Normen auf die besondern Verhältnisse macht Erfahrung nöthig. Insofern also in den einzelnen auf die concreten Verhältnisse bezüglichen Vorschriften ausser dem analytischen allgemeinen Satze auch concrete Verhältnisse berücksichtigt werden müssen, kann man sagen, sie seien nicht rein apriorisch, sondern zum Theil empirisch.

Fulda. **Gutberlet.**

August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. Von Hermann Gruber S. J. Freiburg im Br. Herder'sche Verlagshandlung 1889. Gr. 8° VII, 144 S. M. 2.

Wenn man den Anhängern des Positivismus glaubt, so ist derselbe die einzig wissenschaftliche Methode, da er als wahr nur das durch exacte Beobachtung Festgestellte annimmt, allem Uebersinnlichen aber, wie Wesen, Ursache, Seele, Gott, weil es der Beobachtung unzugänglich, jegliche Bedeutung für die Speculation abspricht; im Sinne seiner Vertreter ist Positivismus die definitive Philosophie, in welche Theologie und Metaphysik als provisorische Denkstadien nothwendig einmal einmünden müssen; sie muss darum auch die Grundlage für den zu erstrebenden

radicalen Umbau der menschlichen Gesellschaft bilden. — Wohl noch nie hat ein Verkäufer seine Waare mit solchen Lobeserhebungen feil geboten, als es hier geschieht. Es war daher gewiss eine höchst dankenswerthe, verdienstvolle und zeitgemässe Aufgabe, den Vater und Begründer dieser so viel verheissenden „Zukunftsphilosophie" in seinem Leben und seiner Lehre dem deutschen Publikum einmal vorzuführen und so jedem Unbefangenen, der sich noch etwas gesunden Menschenverstand gegenüber dem allgemeinen Trouble bewahrt hat, ein nüchternes Urtheil über die wahre Bedeutung einer solchen „Philosophie" zu ermöglichen. Diese Aufgabe hat der Hochw. Hr. Verfasser oben bezeichneter Monographie in bester Weise gelöst.

Als Quellen seiner Schrift benützte Gr. für das Leben Comte's seine Briefe, sowie die reichhaltige Literatur, wie sie in den Darstellungen seiner Freunde und den neuesten positivistischen Zeitschriften Frankreichs niedergelegt ist. Gewiss unverdächtige Zeugen. Wo eine Thatsache sich nicht zweifellos feststellen liess wegen sich widersprechender Aussagen, unterlässt Verfasser nicht, die Gründe pro und contra selbst vorzuführen, so bei der Frage, ob Comte auch in der letzten Periode seines Lebens geistesgestört gewesen sei. — Die einfache, objective Darstellung dieses Lebens mit seiner glaubenslosen Jugend, der fast ausschliesslichen Beschäftigung mit Erfahrungswissenschaften, unter gänzlicher Vernachlässigung der Erziehung des Herzens, — dem Umgange mit dem Socialphilosophen St. Simon, — der unglückseligen Verbindung mit einer von der eigenen Mutter dem Laster zugeführten Person, welche einen zeitweiligen Irrsinn mit verschuldet, — dann der Scheidung von ihr, mit dem folgenden einem erneuten Wahnsinn wo nicht identischen so doch höchst ähnlichen pathologischen Zustande, dem Clotilde-Cult, worin Comte den Gipfel seiner „Philosophie", den Cult der Humanität, wahre Religion erblickt: — dies Alles, in schlichte, theilnahmsvolle Sprache gekleidet, bildet den besten psychologischen Kommentar, den Schlüssel zu der sonst räthselhaften Lehre des Philosophen. Erstaunt legt man die Hand an die Stirn und fragt: Sind solche Männer die Apostel der Zukunft?!

Nachdem Gr. die positivistische Lehre schon in der Einleitung allgemein charakterisirt und deren systematische Ausbildung Comte vindicirt hat, legt er dieselbe, namentlich in dem zweiten (S. 23—84) und dritten Abschnitt (S. 85—140) an der Hand von C.'s Hauptwerken: „Philosophie positive" und „Système de politique positive" dar. Es war gewiss keine kleine Aufgabe, sich durch die vielen dickleibigen, breitstiligen Bände durchzuarbeiten, um daraus die Grundlinien der positivistischen Philosophie und Politik zu erheben. In der That, nicht Geringes erstrebt Comte: Die Eindämmung des menschlichen Geistes mit seiner unendlichen Spannkraft in das mathematisch abgetheilte Bett des materialistischen

Stromes, Erneuerung der Gesellschaft auf Grund dieser Philosophie mit einer Religion, deren Gott die „Menschheit“ sein soll, mit eigenem Cult, eigenen „Sacramenten“, eigenem Priesterthum, natürlich mit Comte als „Oberpriester“ und Paris als „Metropole“ an der Spitze. Interessant ist es zu lesen, welche Versuche der Vater des Positivismus wagte, um Propaganda für seine „Religion“ zu machen. Man lese nur S. 119 ff.

Wir würden den Rahmen eines Referates überschreiten, wollten wir in die einzelnen Details näher eingehen. Wir können nur unser Urtheil dahin zusammenfassen: P. Gruber hat hier die Geschichte der neuesten Philosophie mit einem sehr werthvollen, objectiv gehaltenen, in würdiger, edler Sprache geschriebenen Beitrag bereichert. In einer Zeit, wo der menschliche Geist die Grundlagen der Speculation überall lieber sucht, als bei den Denkern der christlichen Vorzeit, wo man zur Erneuerung der Gesellschaft jedes andere Fundament für brauchbar hält, nur nicht jenes, „quod positum est“, kann eine solche Schrift, welche geeignet ist, aufklärend und befestigend zu wirken, nicht genugsam empfohlen werden. Tolle et lege!

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Die ewigen Räthsel. Populär-philosophische Vorträge gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden von R. von Wichert, Oberstlieutenant z. D. Erste Serie. Halle-Saale, Pfeffer 1889.

Der Verf. dieser populären Vorträge beabsichtigt nicht, Fachgelehrten Neues zu bieten. „Aus Stunden der Musse hervorgegangen, die für mich Stunden geistigen Genusses waren, erheben sie keinen höheren Anspruch, als gebildeten Laien einige Gesichtspunkte zur Orientirung über diejenigen Probleme zu bieten, deren Klärung dem nach Kenntniss strebenden Menschengeiste stets als seine höchste Aufgabe erschienen ist, wenngleich freilich die Hoffnung auf ihre völlige Lösung ihm erst jenseits der Schranken seiner Endlichkeit winkt.“

Es berührt jedenfalls sehr wohlthuend, auch in den Kreisen, welchen der Verfasser angehört, solches Interesse für so eminent ideale Probleme zu finden, und doppelt wohlthuend, dieselben durchgängig in christlich conservativem Sinne behandelt und gelöst zu sehen. Die Titel der Vorträge sind 1. Der Instinct (contra Darwin). 2. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. 3. Das Atom. 4. Das Problem der Sprache. 5. Der Kampf um die Seele. 6. Nothwendigkeit und Freiheit.

In Bezug auf den Instinct zeigt der Verf. überzeugend, dass derselbe vielfach, z. B. beim Brutgeschäft, zu complicirt ist, auf zu verwickelte Thätigkeitsreihen geht, als dass er sich zufällig durch Ueberleben des

Passenderen sollte gebildet haben. „Sind diese Instincte erst durch Anpassung entstanden, wie in aller Welt haben sich denn die Arten überhaupt durch die Tausende von Generationen fortpflanzen können, die zur allmählichen Erwerbung des die Fortpflanzung erst möglich machenden Instincts nothwendig waren?“ Ein Bedenken von allgemeinerer Bedeutung gegen den Darwinismus findet er mit O. Liebmann darin, dass er eigentlich nur Naturbeschreibung nicht Naturerklärung ist; er gibt keine Rechenschaft davon, warum gerade diese Entwickelung eintreten musste. Nach der darwinistischen Erklärung könnten auch die Eichbäume Aepfel und der Rosenstrauch Datteln tragen.

Es will uns aber bedünken, als ob der Verf. zu viel Gewicht auf das Ignorabimus Du Bois-Reymond's lege. Die Entstehung des Bewusstseins aus Anordnung von Stofftheilchen ist kein Räthsel, sondern ein Widersinn; die Philosophie beweist eben, dass eine einfache Seelensubstanz dazu erforderlich ist.

Dies ist denn auch die These des Verf., freilich in Lotze'scher Fassung. Wir billigen den Anschluss an Lotze, weil auch uns „der Weltprocess mehr ist, als die blosse Entwickelungsetikette einer sich selbst bespiegelnden Idee, oder gar nur als ein durch blinden Zufall nothdürftig zusammengeleimter modus vivendi“; aber es führt die Lotze'sche Weltauffassung zu Folgerungen, welche dem Verfasser, wie es scheint, nicht ganz klar geworden sind; denn ich kann mir nicht denken, dass er dessen Pantheismus zu seinem philosophischen Glaubensbekenntnisse machen will. Mit Lotze erklärt er die Wechselwirkung der Atome „durch die volle Wirklichkeit einer unendlichen Substanz, deren innerlich gehegten Theile alle endlichen Dinge sind“ oder, wie Pfleiderer in einem Abrisse der Lotze'schen Philosophie in dessen Sinne so schön sagt: „Alle Wechselwirkung erweist sich als Sympathie vom Endlichen zum Unendlichen, vermittelt durch die Beschlossenheit aller im hegend mitfühlenden Herzpunkt des Unendlichen.“ Wenn wir diese etwas gesuchte Ausdrucksweise auf ihren wahren Gehalt prüfen, so bleibt der nackteste Pantheismus zurück.

Gar zu gläubig nimmt der Verf. die Ausführungen Lotze's gegen die ausgedehnten Atome an. Dass die Auflösung der Körper in ausgedehnte Atome nichts anders sei, als die Zerlegung von grossen Körpern in kleine, ähnlich der Zerlegung eines Hauses in kleine Häuser, wird man doch keinem Vertreter der Corpusculartheorie begreiflich machen. Die Atome sind nicht kleine Häuser, sondern Bausteine. Auch Ulrici schliesst sich W. zu unbedenklich an, wenn er dessen Auffassung von der Unterscheidung, als der Grundthätigkeit alles Erkennens für ein erkenntnisstheoretisches Axiom hält.

Diese wenigen kritischen Bemerkungen sollen indess den Werth des Schriftchens nicht herabsetzen.

Fulda. **Gutberlet.**

Philosophischer Sprechsaal.

Erwiderung
auf die Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre.[1])

Mit dieser Kritik hat die Redaktion im Philos. Jahrbuch eine neue Sparte eröffnet für einen „Philosophischen Sprechsaal", um etwas mehr Leben in die philosophische Bewegung zu bringen und auch abweichenden Ansichten der Mitarbeiter ein freies Wort zu gestatten. Uns freut dieses Vorgehen der Redaktion sehr. „Wahrheit und nur Wahrheit", das ist auch unser Losungswort. Wir sind uns wohl bewusst, dass die Regeneration der Scholastik bei den verschiedenen philosophischen Richtungen auf grosse Schwierigkeiten stösst; diese Schwierigkeiten müssen überwunden werden, was am Besten durch Rede und Gegenrede in einem solchen Sprechsaal geschieht. Bevor wir jedoch auf die obgenannte Kritik unserer Abhandlung erwiderten, wollten wir dem bezüglichen Wink der Redaktion folgend zuerst den Aufsatz des Verf., Pfarrer Isenkrahe, über den „Grundirrthum der neueren Philosophie" abwarten. In der That hat uns diese Arbeit den Standpunkt des Kritikers erst recht ins klare Licht gestellt.

Der Standpunkt des Verfassers bezüglich der Erkenntnisslehre ist der sog. Dogmatismus, welcher die Wahrheit unseres Erkennens ohne Beweis voraussetzt und lediglich eine Theorie über den Hergang des Erkennens geben will. Die Wahrheit des Erkennens wird dabei nicht erst von dieser Theorie abhängig gemacht, sondern dieselbe wird ohne Weiteres vorausgesetzt und erst nachträglich gezeigt, wie unser Erkennen verläuft, zur Wahrheit gelangt. Der Grundirrthum der neueren Philosophie ist nun der Abfall von diesem Dogmatismus, wie er in dem sog. Kriticismus (Subjectivismus oder Idealismus) eines Kant etc. gegeben ist. Dieser Kriticismus setzt nicht die Wahrheit des Erkennens ohne Weiteres voraus, sondern will dieselbe erst von der Prüfung, von der Untersuchung des wissenschaftlichen Apparates abhängig machen. Die Wahrheit des Erkennens im Allgemeinen wird in Frage gestellt und erst von den vorgebrachten kritischen Beweisen soll es abhängig sein, ob das Erkennen wahr genannt werden dürfe. Der Verfasser findet mit Recht in diesem Verfahren einen circulus vitiosus oder genauer eine petitio principii. Soll jene Untersuchung. Beweisführung nicht zum vorneherein illusorisch sein, so muss die Wahrheit des Erkennens. welche man erst beweisen will, schon vorausgesetzt

[1]) Vgl. II. Bd. dieser Zeitschrift, 3. Heft S. 352 ff. (1889).

werden. Man setzt etwas voraus, was erst bewiesen werden soll. — Nun aber will der Verf. den Keim dieses Kriticismus der neueren Philosophie schon in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre finden. Derselbe ist nach ihm der letzte Ausläufer dieser Lehre. I. bemerkt in der Kritik S. 353: „Gewiss liegt daher die Vermuthung nahe, dass die alte Lehre bedenkliche Samenkörner enthielt, die nur günstiger Verhältnisse, d. h. einer glaubenslosen Atmosphäre bedurften, um zu der traurigen Entwicklung und Blüthe zu gelangen, die wir an der heutigen Philosophie beklagen." An anderer Stelle: „Es ist ein Irrthum, wenn der Verf. meint, der Idealismus sei ein Rückfall in die falsche voraristotelische Lehre. Nein, die Entwicklung ging nicht rückwärts, sondern vorwärts, d. h. weiter abwärts. Aristoteles steht dem Idealismus näher als Empedokles" ... „Soll etwa die Wahrheit des Erkennens so lange dahingestellt werden, bis eine plausible Theorie des Erkennens fertig ist? Das ist der Standpunkt des modernen Kriticismus" ... „Wie aber steht es nun in dieser Beziehung mit der Lehre der alten Schule? Ist sie wirklich nicht dogmatisch, oder ist sie nicht auch ein wenig »kritisch« angekränkelt?" Kriticismus, (Subjectivismus), Idealismus, das ist ein schwerer Vorwurf, welchen der Verf. der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre macht, welche nach seiner Ansicht in ihrer Grundlage einschneidenden Correcturen unterworfen werden muss, um in der Gegenwart Geltung zu haben. Auf diesen Vorwurf spitzt sich die ganze Kritik zu, das ist der Kernpunkt derselben. Die Widerlegung desselben ist die Aufgabe, deren Lösung wir im Folgenden uns vorgesetzt haben.

Wir fragen zunächst: Wie reimt sich denn diese scharfe Kritik zusammen mit den Ausführungen des Verf. in anderen Arbeiten, in welchen immer und immer wieder „der Dogmatismus der alten Schule" dem Kriticismus, Idealismus gegenüber als die richtige Erkenntnisslehre ausgespielt wird? In der Abhandlung „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage" [1]) bemerkt er u. A.: „Ich bin nämlich der Meinung, dass die Stellung, welche die aristotelisch-thomistische Schule in dieser Frage einnahm, nicht nur im Wesentlichen richtig, sondern auch mit dem Realismus geradezu solidarisch ist — sowie umgekehrt die moderne Philosophie unheilbar am Idealismus krankt — und der weiteren Meinung, dass der Realismus die ganz unentbehrliche Grundlage des Glaubens bildet". S. 12 und 13 wird zugegeben, dass der modus procedendi der Alten darin bestand, nachträglich die Theorie zu suchen für das als wahr von vorneherein vorausgesetzte Erkennen. S. 20: „Der Zustand der modernen Philosophie ist ein derart jammervoller, dass es wohl an der Zeit sein möchte, den Rückweg zum alten Dogmatismus zu suchen." S. 22: „So war es ehemals in der alten Schule, die eben dadurch in den Ruf des Dogmatismus kam, dass sie in der Evidenz eine Schranke anerkannte, über die kein Forscher hinweggehen dürfe." S. 23: „Damit dürfte die Eingangs erwähnte Wurzel des Idealismus blossgelegt sein. Sie liegt in der seit dem Sturz der aristotelisch-thomistischen Schule (nicht erst seit Kant) so eifrig kultivirten Erkenntnisskritik. Diese als verlasse man wieder und kehre zurück — wenn auch nicht zu allen Einzelheiten der Theorie jener Schule, so doch zu ihrem so despectirlich

[1]) Tübinger theologische Quartalschrift 1888.

behandelten »Dogmatismus«, der nichts weiter ist, als die einfache Anerkennung des menschlichen Erkenntnissvermögens und die selbstverständliche Voraussetzung jeder vernünftigen Philosophie.“ — In der Abhandlung „Der Grundirrthum der neueren Philosophie“[1]) widmet er einen eigenen Abschnitt der Vertheidigung der Thesis: „Der alte Dogmatismus ist die einzig richtige Erkenntnissmethode.“ S. 418: „Die Losung sollte daher nicht lauten: zurück zu Kant, sondern: zurück zur alten Schule, zum Princip der Evidenz, zum alten Dogmatismus.“ So Isenkrahe. Das ist ja ganz prächtig! Ist das nicht genau der Standpunkt, den wir in unserer Abhandlung vertheidigt haben? Gibt in den citirten Ausführungen der Verf. nicht das zu, was er in der Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre negirt? Ueberheben uns diese Zugeständnisse nicht der Aufgabe nachzuweisen, dass die aristotelisch-thomistische Erkenntnisslehre etwas von dem neueren Kriticismus eines Kant etc. toto coelo Verschiedenes ist und daher dieser durchaus nicht als Ausläufer jener betrachtet werden darf? — Wir könnten mit Hinweis auf diese Zugeständnisse, mit diesem argumentum ad hominem, unsere Replik schliessen, handelnd nach dem von I. geltend gemachten Grundsatze: „Was der Gegner schon concedirt, darum braucht eben nicht weiter gestritten zu werden.“

Aber I. wird nun, um dem Vorwurf des Widerspruchs zu entgehen, erwidern: Wir haben ja in unserer Kritik nirgends gesagt, dass der Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre ganz zu verlassen, dass dieselbe ganz und gar undogmatisch sei und durchaus auf dem Boden des Kriticismus stehe. Wir wollten nur sagen, jene Lehre sei ein wenig kritisch angekränkelt, sie biete Anhaltspunkte für den Kriticismus, sie sei noch zu wenig dogmatisch, habe gewisse Mängel, welche korrigirt werden müssten, damit der Dogmatismus voll und ganz zum Durchbruch komme. Welches sind denn diese „kritischen“ Mängel? In den Abhandlungen „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage“ und „Der Grundirrthum der neueren Philosophie“ bezeichnet er als einen solchen Mangel den Umstand, dass die alte Schule die Evidenz zum Kriterium der Wahrheit mache; er findet hierin zuviel Kritik am alten Dogmatismus. In der Kritik unserer Abhandlung bezeichnet er als einen solchen „kritischen“ Grundmangel die Lehre von der Verähnlichung zwischen Subject und Object. Diese Aussetzungen erfordern weitere Erörterungen. I. wendet ein, es führe zu einem regressus ad infinitum, wenn die Evidenz zum Kriterium der Wahrheit gemacht werde. Wir verweisen den Verf. diesbezüglich auf die trefflichen Ausführungen in Dr. Gutberlet's Erkenntnisstheorie über „Das Kriterium der Wahrheit“, welche

[1]) Phil. Jahrb. II. Bd. S. 410 ff. (1889). — Wenn I. in dieser Arbeit T. Pesch gegenüber bemerkt: „Der Grundirrthum (der neuern Philosophie) liegt nicht im Abfall von der teleologischen Naturauffassung“ und dabei etwas abfällige Urtheile über die Naturteleologie macht, so können wir das durchaus nicht billigen. Wir haben auch in unserer Abhandlung nachgewiesen, dass „die Grundfrage der Erkenntnisslehre sich schliesslich nach dem hl. Thomas teleologisch löst. Im Uebrigen verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart.“ Luzern. Gebrüder Räber 1883.

I. nicht zu kennen scheint, wenn er in der Kritik schreibt, die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit sei in letzter Zeit fast ganz vernachlässigt worden. Gerade der obgenannte Einwand ist S. 252 (vgl. S. 157) widerlegt.

Was nun die Lehre von der Verähnlichung betrifft, citirt I. S. 359 der Kritik folgende Stelle aus unserer Abhandlung: „Die Grundfrage der Erkenntnisslehre war zu allen Zeiten die: Welches ist die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten, wie wird das Object durch das Subject erfasst? Wie kommt das Subject zum Object hinüber? . . . Der hl. Thomas hat nun diese Grundfrage durchaus befriedigend gelöst durch den obgenannten Satz (cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis)". Er knüpft hieran die Bemerkung: „Hier erkennt man unschwer den Abfall vom „dogmatischen" Standpunkt. Viel wichtiger als die Frage, wie das Subject zum Object hinüberkommt, ist doch offenbar die Frage, ob ersteres zum zweiten hinüberkommt; und wenn nun doch jenes für die „Grundfrage" erklärt wird, dann begreift sich, wie das gemeint ist: so lange nämlich das Wie des Hinüberkommens nicht klargelegt ist, so lange bleibt auch das Dass unsicher. Ist das nun nicht genau der „kritische" Standpunkt? Und doch war Obiges die Grundfrage zu allen Zeiten. Ich meinerseits habe kein Interesse daran, letztere Behauptung erheblich einzuschränken und vermöchte das auch nicht." — Darauf erwidern wir: Dass das Subject überhaupt zum Object hinüberkommt, wurde von der Scholastik und derselben entsprechend auch von mir ohne Weiteres vorausgesetzt. Das „ob" wurde gar nicht in Frage gestellt; ohne das Hinüberkommen würde eine Erfassung des Objectes, überhaupt eine Erkenntniss eben nicht stattfinden können. Nur das „Wie" des Hinüberkommens wurde in der Erkenntnisslehre behandelt. Wenn wir die Frage, wie das Subject zum Object hinüberkommt, als Grundfrage bezeichneten, so hatte das eben nur den Sinn, dass die Erkenntnisslehre, nachdem sie das Hinüberkommen des Subjects zum Object ohne Beweis vorausgesetzt, in erster Linie die Frage nach dem „Wie" zu beantworten habe. Es ist eine Verdrehung des richtigen Sachverhaltes, wenn I. bemerkt: „So lange das Wie des Hinüberkommens nicht klargelegt ist, so lange bleibt auch das Dass unsicher." Die aristotelisch-scholastische Erkenntnisslehre stellte nie das „ob" und „dass" so lange in Frage, bis eine Theorie über das „Wie" fertig war, sie machte obgenannte Voraussetzung gar nicht abhängig von der Beantwortung der Frage nach dem Wie. Von Kriticismus ist hier keine Spur —

Uebrigens hat der Verf. einseitig nur die obgenannte Frage aus unserer Arbeit hervorgehoben, um daraus den Kriticismus zu eruiren. Er hätte auch die andere von uns berührte Frage erwähnen sollen, welche die Scholastik beschäftigte: Wie ist das Object im Subject? Wie kommt jenes in dieses hinein? Dort, wo in dem obgenannten Citat die Punkte gesetzt sind, stehen die Worte: „Offenbar muss eine Vereinigung zwischen beiden stattfinden, wenn eine Erkenntniss zu Stande kommen soll: das Object muss irgendwie im Erkennenden sein." Mit diesen Worten ist die genannte Frage angedeutet. Gerade in dem Princip „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis" wird vorzugsweise diese Frage beantwortet. Das Object selbst, z. B. ein Stein, kann im Subject nicht sein; dieser Satz würde zu den Absurditäten des Materialismus und Pantheismus führen, Also per modum cognoscentis, das Erkannte ist im Erkennenden durch eine gewisse Verähnlichung, wie sie im Erkenntnissbild,

welches der Natur des Erkennenden entspricht, gegeben ist. S. 30 bemerkten wir mit Hinweis auf die Schrift des heil. Thomas De veritate qu. 10 art. 4. „Die Erkenntnissform, durch welche die Erkenntniss zu Stande kommt, muss in doppelter Beziehung betrachtet werden: in Beziehung auf die erkennende Seele und in Beziehung auf den erkannten Gegenstand. In ersterer Rücksicht muss sie der Natur der Seele entsprechen, mit welcher sie als Accidenz auf's Innigste vereinigt wird; denn diese kann nichts Heterogenes in sich aufnehmen, mit sich vereinigen. In Beziehung aber auf den zu erkennenden Gegenstand bestimmt das Erkenntnissbild die erkennende Thätigkeit, gerade diesen Gegenstand und keinen andern zu erfassen, weil es eben Erkenntnisform dieses bestimmten Gegenstandes ist. Die Verähnlichung ist so eine gegenseitige." Diese Stelle dürfte deutlich genug zeigen, dass die Theorie von der Verähnlichung mit dem Kriticismus absolut nichts zu thun hat. Diese Theorie war und ist das durchaus richtige Correctiv des Satzes „Gleiches wird von Gleichem erkannt." Die Scholastik setzte ohne Weiteres voraus, dass unser Erkennen wahr sei, wollte dieses nicht erst durch jene Theorie beweisen, aber nachweisen, wie das Erkennen verläuft. Die Objectivität, Realität der Erkenntniss ist vollständig gewahrt. Das Erkennen richtet sich nach den Gegenständen, nicht diese nach dem Erkennen, nach den angeborenen Denkformen, Vorstellungen, wie Kant annimmt. Die Lehre von den Erkenntnissbildern ist grundverschieden von der Annahme Kant's in Betreff angeborner Denkformen. Im Uebrigen wollen wir hier nicht wiederholen, was wir in unserer Arbeit über die grosse Bedeutung der Lehre von der Verähnlichung gesagt haben. Wir halten das dort Gesagte voll und ganz aufrecht. Wir haben am Schlusse hervorgehoben, dass die aristotelisch-scholastische Erkenntnisslehre der Vervollkommnung fähig ist, können aber durchaus nicht zugeben, dass einschneidende Correcturen an der Grundlage in dem Sinne angebracht werden müssen, dass man die so hochbedeutende Lehre von der Verähnlichung fallen liesse.

Mit diesen Ausführungen glauben wir von der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre den Vorwurf des Kriticismus, welcher auf grossen Missverständnissen beruht, genügend abgewehrt zu haben. Der Idealismus, Kriticismus ist durchaus nicht der letzte Ausläufer der aristotelisch-thomistischen Lehre, weder Aristoteles noch der hl. Thomas tragen irgend welche Schuld an jenen Richtungen sondern die gegenwärtige Misère auf philosophischem Gebiete ist eine Folge des Abfalles von der aristotelisch-thomistischen Lehre. Wir schliessen mit den Worten Isenkrahe's: „Die Loosung sollte nicht lauten: zurück zu Kant, sondern zurück zur alten Schule, zum Princip der Evidenz, zum alten Dogmatismus!"

Luzern. **N. Kaufmann,** Professor.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für exakte Philosophie** im Sinne des neueren philos. Realismus. Herausgegeben von O. Flügel. Langensalza, Beyer & Söhne. Bd. XVII. 1889.

1. Heft. O. Flügel, Ueber den Instinct der Thiere. Mit besonderer Rücksicht auf Romanes und Spencer. S. 1. S. John Romanes sucht in einer eigenen Schrift die geistige Entwickelung im Thierreich, die geistigen Fähigkeiten durch das Princip der Selection des Passenderen zu erklären, ähnlich wie Darwin mit den körperlichen Eigenschaften und später mit dem leiblichen Ausdrucke der Gemüthsbewegungen gethan. Für die metaphysische Seite der Frage stützt er sich auf den Philosophen des Darwinismus H. Spencer. Romanes Gedankengang war folgender: Die Thiere, zumal die domesticirten, zeigen mancherlei Variationen in ihrer Handlungsweise: nicht jeder Hund, jede Katze erwidert die Liebkosungen in ganz gleicher Weise. Unter diesen Variationen sind einige vortheilhaft, und dienen also zur Erhaltung ihrer Inhaber. So entsteht zweckmässiges Handeln, welches dann vererbt wird und als Instinct auftritt. F. weist nach, welch zahlreiche Zufälle zusammentreffen mussten, damit durch Selection der Instinct des Brutgeschäftes der Vögel aus dem Herumtragen der Eier mancher kaltblütiger Thiere entstehen konnte. Ein zweites Erklärungsprincip bildet bei Romanes die bereits vorhandene Intelligenz der Thiere. Sie kann in secundärer Weise zweckmässige Gewohnheiten erzeugen, die vererbt als Instincte auftreten. F. zeigt, dass jene Intelligenz den Thieren angedichtet wird. Wenn z. B. von einem Vogel berichtet wird, „der herausfand, dass er sein auf das Treibhaus gesetztes Nest tagsüber nicht zu besuchen brauchte, dass die Hitze des Hauses genüge, um die Eier zu bebrüten, stets aber des Nachts auf den Eiern sass, wenn die Temperatur des Hauses fiel," so liegt es doch viel näher, anzunehmen, dass es dem Vogel des Tages auf dem heissen Dache zu warm war und er erst nach eingetretener Abkühlung dahin zurückkehrte. Weiss denn etwa der Vogel, dass und wie viel Grad Wärme zum Ausbrüten nöthig sind? Das dritte Erklärungsprincip, gleichfalls secundärer Natur, ist die Veränderung und der gänzliche Verlust von Instincten, die längere Zeit ohne Anwendung sind. So wird vielfach beobachtet, dass Thiere sich den veränderten Verhältnissen anpassen; eine Spinne, die fast alle Beine verloren hatte, musste das Netzspinnen natürlich lassen, und verlegte sich demnach auf den directen

Fang der Fliegen. Aber hierin liegt offenbar kein Fortschritt, keine überlegte Berechnung der neuen Verhältnisse, sondern eine selbstverständliche Nothwendigkeit: was konnte die Spinne anders thun, wenn sie nicht verhungern wollte? Ein Rückschritt im Instinct ist offenbar leichter begreiflich als ein Fortschritt. Romanes würde mehr beweisen, wenn er zeigte, dass die Spinne vom directen Fange der Beute zur Netzbereitung übergegangen wäre. Dass die Kühe, denen die Kälber mehrere Generationen hindurch genommen werden, die Fähigkeit des Säugens verlieren, ist nicht schwer einzusehen, wohl aber das Umgekehrte. Wenn der Instinct des Brütens so wie manche andere nicht auf einmal sondern erst nach und nach entstanden wäre, hätten die Vögel unterdessen längst aussterben müssen. Romanes nimmt ohne weiteres an, Instincte, also Vorstellungsverbindungen könnten sich vererben, und doch ist nicht einmal zugegeben, dass im Leben erworbene körperliche Eigenschaften vererbt werden können. Nach Weismann und His können bloss Veränderungen am Keimplasma der Vererbung unterliegen. Gerechte Bedenken werden auch gegen die Aufeinanderfolge der Geistesfunctionen der Thiere in ihrer geschichtlichen Entwickelung erhoben. Nach Romanes sollen sie so aufeinander folgen: „Ueberraschung, Furcht, geschlechtliche und elterliche Zuneigung, sociale Gefühle, Kampflust, Fleiss, Neugierde, Eifersucht, Aerger, Spielerei, Neigung, Sympathie, Nacheiferung, Stolz, Empfindlichkeit, ästhetische Vorliebe für Zierrath, Schreck, Kummer, Hass, Grausamkeit, Wohlwollen, Rachsucht, Zorn, Scham, Reue, Verschlagenheit, Lustigkeit." Wenn auch die Nachahmung als Entstehungsgrund mancher Instincte bezeichnet wird, so sind die von Darwin angeführten Beispiele wenig beweisend. Er sah, dass Hummeln Löcher in die Blüthen einer Bohnenart des Auslandes bohrten, um den Honig zu schlürfen, und dass alsdann auch die Bienen sich dieser Löcher bedienten. Warum nicht? Vielleicht war auch etwas Honig an den Rändern von den Hummeln übrig geblieben. Hunde, die mit Katzen aufgezogen wurden, sollen von diesen die Sitte, sich die Vorderpfoten zu lecken, angenommen haben. Aber auch Hunde, die nie mit Katzen lebten, thun dies bisweilen. Am Schlusse wendet sich F gegen den Monismus Spencer's, den Romanes bei seiner Erklärung der Instincte zu Grunde legt. — **Chr. A. Thilo, Ueber den Begriff der Materie bei Leibniz. S. 34.** In einer früheren Abhandlung dieser Zeitschrift über den Gottesbegriff bei Leibniz spricht Glöckner die Ansicht aus, Leibniz habe neben den Monaden die Materie als ein selbstständiges Etwas wenn auch nicht als etwas Reales im strengen Sinne angenommen. Thilo hat in seiner Geschichte der Philosophie die entgegengesetzte Ansicht vertreten und sucht sie gegen Glöckner zu vertheidigen.

2. Heft. Rich. Zeitschel, Die Erkenntnisslehre Spinozas. S. 121. Der Verf. kommt zu dem Schluss: „Die Unmöglichkeit, den wirklichen Thatsachen aus seiner Theorie heraus gerecht zu werden, veranlasst Spinoza einerseits zur Leugnung oder Vernachlässigung dieser Thatsachen, andererseits verführt sie ihn, seine Begriffe in immer weiterem Sinne zu verwerthen, und sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, wie ihn das erstere zu den Thatsachen in Gegensatz bringt." — **O. Flügel, Zur Völkerpsychologie. S. 158.** Eine Vertheidigung der Herbartschen Psychologie gegen Wundts Ausstellungen. In einem Punkte hat F. jedenfalls unrecht: er behauptet, Wundt stehe dem

Indeterminismus nahe. Dieser macht sich allerdings des gewöhnlichen Sophismus der Deterministen nicht schuldig, welche alle Causalität im Sinne mechanischer Verursachung nehmen, und aus diesem Begriffe dann die Unmöglichkeit freier Entscheidung ableiten. Dagegen hält Wundt an der Determination des Willens fest, erklärt aber, neben der mechanischen Causalität gebe es auch eine geistige.

Heft 3. Fr. Kandler, Die Willensfreiheit. S. 233. Der Verf. vertritt den Determinismus so entschieden, dass er erklärt, durch die Willensfreiheit sei „die Möglichkeit einer Psychologie als Wissenschaft geradezu ausgeschlossen." Er gibt ganz grausige Schilderungen von den Folgen der Freiheit auf pädagogischem, sittlichem und jedem Lebensgebiete. — **A. Schwarze, Ueber Ph. Mainländers Philosophie der Erlösung. S. 276.** Wenn man auch nicht gerade den specifisch Herbartschen Standpunkte des Verf. und seiner Behauptung beistimmen kann, das Absehen vom Herbartschen Realismus führe zum Pessimismus und dessen letzte Consequenzen, wie sie bei Mainländer hervortreten, so muss man doch seiner Kritik dieser an Narrheit streifenden Erlösungslehre Anerkennung zollen. M. findet die Erlösung der Menschheit in der Virginität und dem Selbstmord, den er durch die Beispiele des Sokrates und Christus zu rechtfertigen sucht, und den er consequenter als sein Meister Schopenhauer wirklich gesucht und verübt hat.

2] Philosophische Monatshefte. Herausgegeben von P. Natorp (Heidelberg, Weiss).

Bd. XXV, Heft 7, 9 u. 10. 1889. A. Lasson, Vorbemerkungen zur Erkenntnisstheorie. S. 513. Der Verf. tritt dem erkenntnisstheoretischen Radicalismus mit einigen nicht neu seinsollenden Erwägungen entgegen. „Diejenige philosophische Gesinnung, die sich behufs der Erlangung subjectiver Gewissheit und objectiver Wahrheit allein und ausschliesslich dem nach seinen eingebornen Formen in strenger Consequenz stetig fortschreitenden Denken anvertrauen zu dürfen glaubt, erfreut sich bei dem gegenwärtig im Dienste der Wissenschaft thätigen Geschlechte von Forschern kaum besonderer Gunst und Werthschätzung." Die erste Grundlage, auf der alle Erkenntnisstheorie ruht, ist: Das Denken richtet sich selbst, und es gibt keinen Richter, der über das Denken richten könnte, als das Denken selbst. Aber mit den blossen Formen des Denkens bliebe der Denkende für immer im Leeren, er braucht noch ein Material, das er durch das Denken bearbeitet. Dieses Material ist das durch die unmittelbare Erkenntniss gegebene Gewisse, das zu reflexer Gewissheit gebracht werden muss. Der vorgefundene Bewusstseinsinhalt ist die nothwendige Voraussetzung der Erkenntnisstheorie. Eine absolut voraussetzungslose Wissenschaft ist unmöglich. An dem zur Gewissheit Erhobenen muss sodann das weniger Gewisse beurtheilt werden. — **A. Elsas, Kritische Betrachtungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung. S. 575.** Die Betrachtungen schliessen sich zunächst an die Schrift von J. v. Kries: „Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung" an, und obgleich E. im Eingange erklärt, durch das Buch Anregung und Förderung erhalten zu haben, behandelt er den Verf. doch ziemlich geringschätzig, ja burschikos. „Die Absicht des Verf.'s, die wir leider nicht verwirklicht sehen, ist natürlich, etwas Neues zu lehren und die Untersuchungen abzuschliessen." „Herr v. Kries

irrt darin, dass er sein Princip der Spielräume für das zu entdeckende Princip der Wahrscheinlichkeitsrechnung hält, während er eine Vorschrift aufstellt, die für die Anwendung dieser Wissenschaft sehr zu beachten ist, aber nicht die Grundlegung ihrer Fundamente bedeutet. Wenn nach den Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung gefragt wird, handelt es sich um die Rechtsgrundlagen, kraft deren die Lehrsätze dieser Theorie dieselbe unbedingte Geltung beanspruchen wie die Lehrsätze der Geometrie oder der Mechanik, nicht um die materiellen Bedingungen ihrer Anwendung." Das wäre nun nicht einmal so schlimm, da ja auch E. solche Principien nicht anzugeben weiss. Schlimmer ist, dass die Kries'sche Aufstellung der Bedingungen jener Klarheit entbehrt, welche ihr den Anspruch auf eine logische Grundlegung der Wahrscheinlichkeitsrechnung sicherte. Ich muss E. beistimmend gestehen, dass weder die lange Erörterung bei Kries über die vergleichbaren, ursprünglichen und indifferenten „Spielräume", welche die gleiche Möglichkeit verschiedener Ereignisse charakterisiren, noch die für weniger mathematisch geschulte Leser in der Vorrede kurz zusammengefasste Darstellung derselben Spielräume mir besonderes Licht gebracht hat. E. schliesst an diese Auseinandersetzung mit Kries noch kritische Bemerkungen über das „Gesetz der grossen Zahlen", das er in folgender Weise formulirt: „Die Verhältnisse, welche wir in den verschiedenen Gebieten der Naturstatistik feststellen, sind aufzufassen als die Ergebnisse constanter und unveränderlicher (obwohl aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzter) Ursachen, wenn die Beobachtungsreihen umfassend und sehr zahlreich sind." Das Bayes'sche Princip, nach welchem die Wahrscheinlichkeit von Hypothesen beurtheilt wird, und noch mehr die Theorie der wahrscheinlichen Beobachtungsfehler sind nicht mehr rein mathematische Probleme. Ganz und gar aber ist aus diesem Gebiete das in den mathematischen Lehrbüchern immer noch mitgeschleppte Kapitel „von der Wahrscheinlichkeit von Zeugenaussagen und Urtheilen" auszuscheiden; denn für die Wahrscheinlichkeit, dass ein Zeugniss wahr oder ein Urtheil gerecht sei, lässt sich kein Princip angeben, welches sie in Beziehung zu einer mathematischen Wahrscheinlichkeit oder zu einer andern Zahlengrösse stellt. Dieser Elsas'schen aprioristischen Verurtheilung lässt sich noch eine apagogische hinzufügen. Laplace folgert aus dieser Methode, dass eine jede Zeugenaussage um einen aliquoten Theil an Zuverlässigkeit verliere, wenn sie von einem Gliede einer Zeugenreihe auf ein anderes übergeht. Daraus würde nun folgen, dass alle Aussagen älterer Denkmäler ohne jeglichen Werth seien. — **G. Knauer. Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnisstheorie und Metaphysik von A. Dorner. S. 585.** Verf. charakterisirt seinen Standpunkt mit folgenden Sätzen: „Es ist für die Jünger des alten Kant, zu denen Referent sich rechnet, eine erfreuliche Erscheinung, dass heut auch im Gängelband der absoluten Philosophie aufgewachsene Denker nicht umhin können, sich vor dem durch den Königsberger aufgerichteten Panier der Kritik zu verantworten, in kritische Bahnen einzulenken. Wenn sie nur überall verständen, ihre Gedanken vorerst im Feuer der echten umsichtigen Kritik zu prüfen. . . . wenn nur nicht auch sie sich von dem in der neukantischen Bewegung aufgegangenen Vorurtheil umgaukeln liessen, als müsse die eigentliche philosophische Arbeit auf eine Vorarbeit sich stützen, »Erkenntnisstheorie« genannt. Auch Prof. D. bemüht sich kritisch einzulenken. . . — **Th. Ziehen. Die Willens-**

handlung. Ein Beitrag zur physiolog. Psychologie, von H. Münsterberg. S. 597. „Die grosse Wahrheit, zu der die M.'sche Arbeit in musterhaft klarer Deduction (!) führt, ist, dass die Willenshandlung als Bewegungsvorgang denselben Gesetzen wie jede andere Bewegung folgt und als Bewusstseinserscheinung lediglich ein Empfindungscomplex ist, nicht wesentlich verschieden von andern Empfindungscomplexen." Ist denn der standhafte Wille, der allen sinnlichen Lockungen widersteht, nur eine Verbindung von Empfindungen? — **J. Bruns, Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum Graecorum sententis eruta. P. I. Alex. Aphrod. et Joannis Grammatici commentationes continens. Scripsit Aug. Elfes. S. 604.** „Des Aristoteles Ansicht vom νοῦς aus den Commentatoren zu ergründen, ist das Ziel des Verfassers." Aber nach dem Urtheile B.'s hat der Verf. weder die höhere noch die niedere Kritik in einer Weise geübt, dass jenes Ziel befriedigend erreicht werden konnte.

Bd. XXVI. 1890, 1. u. 2. Heft. P. Natorp, Aristoteles und die Eleaten. S. 1. Der Verf. spricht Aristoteles nicht den historischen Sinn ab, glaubt aber, dass er als Systematiker nicht immer dem Gegner gerecht zu werden vermochte. So habe er auch die Eleaten nicht immer richtig verstanden, selbst in der Grundlehre von einem Sein fasse er sie nicht richtig auf. „Die eleatische Lehre leugnet nicht die Vielheit in der Erscheinung; nur dass das Erscheinende, so wie es erscheint, auch wahrhaft sei, bestreitet sie, auf Grund eines strengeren Begriffs von Wahrheit und Sein, von dessen absoluter Forderung sie nichts nachlassen mochten. Auf dieses redliche Motiv ihres Zweifels an der Realität des Erscheinenden geht aber Aristoteles nirgends ein . . .. ein ernster Conflict zwischen den Data der Sinne und dem Einheitsgesetze des Verstandes wird nicht empfunden." **Th. Lipps, Aesthetischer Literaturbericht. S. 17.** Zwei Richtungen herrschen in der neueren ästhetischen Literatur: Die eine geht auf Begriffsfixirung und Systematisirung, die andere auf Untersuchung und Erklärung vorhandener Thatbestände. Verf. neigt zur letzteren Richtung, zur ersteren Ed. v. Hartmann und M. Schasler. Wenn Hartmann die Schönheit in den von der Realität ablösbaren Schein setzt, so erklärt Lipps im Gegentheil: „Der Eichbaum selbst wäre uns ästhetisch nicht, was er ist, ohne den Gedanken an seine Masse, Schwere, Festigkeit. Wird er gar zu einem technischen Kunstwerk, einem Schrank, einer Truhe oder dergl. verarbeitet, so besteht die allererste künstlerische Forderung darin, dass in der Art der Verarbeitung, einer gewissen Schwere, Festigkeit, Massenhaftigkeit der Formen jene materiellen Eigenschaften ästhetisch ausgebeutet und damit zur vollen Geltung gebracht werden. Aber gerade das Kunstgewerbe, dessen Würdigung für den wahren Aesthetiker vor allem charakteristisch ist, missachtet H. u. Schasler. Einer Begriffsarchitektonik zu Liebe stellt letzterer Gegensätze auf, unter denen der der Ruhe und Bewegung eine hauptsächliche ästhetische Rolle spielt, sogar ein Gesetz der „wechselnden Bewegung" findet er in der Kunstgeschichte. Seine Farbentheorie greift auf die Goethe'sche zurück: Blau ist erhellte Finsterniss, Gelb getrübtes Sonnenlicht. Guyau dagegen (Problème de l'esthetique contemporaine) findet la vie, la realité, voilà la fin de l'art; nicht enfantillage, wie Manche glauben, ist die Kunst, sondern l'art a donc le sérieux de la vie. Mit Guyaus Buch hat Leggs development of taste manche Aehnlichkeit. Die höchste und letzte Stufe des

Geschmacks liegt im Schauen der Gottheit in der Natur und der Natur in Gott, während L. im Naturgefühl das menschliche Innere in der Natur objectivirt sein lässt. Während Legg gegen die Associationsästhetik kämpft, findet L. den letzten Grund der Schönheit in einem associativen Factor, in der Weckung eines Gedankens, der ein werthvoll Menschliches zum Inhalte hat. — **Th. Ziegler, W. Vatkes Religionsphilosophie. S. 43.** Die Religionsphilosophie dieses Hegelianers muthet den Verf. etwas altmodisch an, er erkennt aber seine philosophische Kraft an und die Fühlung, welche der Idealist mit der Wirklichkeit zu gewinnen sucht: „Was aber Vatkes Buch ganz besonders anziehend macht, das ist die liebenswürdige und ehrwürdige Gestalt des Mannes . . .. der wenig getragen war von der Gunst der Mächtigen und von der Gunst der Zeit, und dennoch Glauben gehalten hat, sich und seiner Ueberzeugung treu geblieben ist und sich nicht unterkriegen liess von Gefühlen der Verbitterung und Verstimmung, sondern ruhig und sachlich, milde und optimistisch zu denken fortfuhr bis zum Ende . . .“ „Es ist die Religionsphilosophie eines durch und durch religiös gestimmten Menschen, wie das freilich gerade auf pantheistischem Standpunkte naturgemäss und fast nothwendig ist; denn der Pantheismus ist, — man denke an Spinoza, an Schleiermacher! - unter allen Weltanschauungen die religiöseste und frömmste“ (sic!) — **P. Natorp, Neue Schriften zur Skepsis des Alterthums. S. 61.** Es wird Bericht erstattet über V. Brochard, Les sceptiques grecs 1887, über H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alex. 1888, und über E. Pappenheim, Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos 1889. — **H. Land, Spinozas Entwickelungsgang von A. Baltzer 1888, und Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Spinoza par Servaas v. Rooyen 1889. S. 76.** Ueber beide Schriften wird ein sehr ungünstiges Urtheil gefällt. Insbesondere wird letzterer „unzulängliche Bearbeitung und unnöthig kostspielige Ausstattung“ nachgerühmt. R. fand das Verzeichniss der Bücher Spinozas in einem Gerichts-Archiv des Haag als er nach Stammbäumen forschte, wollte sich aber durch dasselbe zum Gelehrten heranbilden und trat mit dem Rabbiner Kaufmann in Pesth in Verbindung, der auch Noten dazu geliefert hat. „Die Sammlung zeugt von keinen talmudischen sondern nur von eingehenden biblischen und grammatischen Studien, wie sie vor dem vollendeten 13. Jahre in den jüdischen Schulen in Amsterdam getrieben wurden.“ Theologie, Philologie, Mathematik, Astronomie, Rechts- und Staatswissenschaft, Philosophie sind mehr oder weniger stark vertreten, ohne dass man sagen könnte, „dass das Verzeichniss von Spinozas Nachlass alles enthalte, was er jemals gelesen und studirt hat.“

3] Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius (Leipzig, Fues) XIII. Jahrg. 1889.

2. Heft. Valdemar Krenchely, Grundzüge einer mechanischen Theorie der Lichtempfindung von G. Norrie S. 145. Verf. will nicht das grosse Problem vom Verhalten des Psychischen zum Physischen lösen: seine Aufgabe ist also nicht, wie man nach der Ueberschrift schliessen könnte, die Empfindung als einen rein mechanischen Vorgang begreiflich zu machen. Die psychische Wahrnehmung ist ihm vielmehr mit dem mechanischen Vorgange so

enge verbunden, wie die innere Krümmung einer Curve mit deren äusseren Convexität: Psychisches und Physisches sind zwei Seiten eines und desselben Vorganges; vorliegende Theorie soll diese letztere Seite klar stellen. Bei der Schallempfindung kann man annehmen, dass der Vorgang in den Gehirnmolecülen genau die Schwingungen des tönenden Körpers wiederholt. Das Continuum der Tonwahrnehmungen entspricht ja dem Continuum einer Reihe von immer schneller schwingenden äusseren Lufttheilchen. Die Bewegung der Gehirnmolecüle bei der Lichtempfindung ist aber eine andere als die des schwingenden Aethers. In der Lichtempfindung haben wir drei Momente zu unterscheiden: Klarheit, Nuance, Ton, welche offenbar nicht durch verschiedene Geschwindigkeit der Aetherbewegungen erklärt werden können; es muss also die Richtung der Bewegungen die Erklärung abgeben. Man kann also die neue Theorie so zusammenfassen: „Die Gehirnbewegungen der Lichtempfindungen sind verschieden mit Rücksicht auf: 1) Stärke (Klarheitsempfindung), 2) Richtung (Farbenempfindung), 3) Ort (Ortsempfindung, Formempfindung). Die Richtung (die Farbe) ist entweder 2a) gerade („neutral") oder 2b) schief („gefärbt"), und die Schiefheit ist entweder verschieden mit Rücksicht auf 2bα) den Grad der Schiefheit (Nuance) und 2bβ) die Richtung der Schiefheit (Ton)." — Wie man sieht, ist damit die eigentliche psychische Farbenempfindung gar nicht berührt; auch diese Theorie zugegeben, fragt es sich erst recht, wie wird eine Verschiedenheit in der Richtung einer Bewegung zu einer Verschiedenheit von Farben? wenn zumal die Farbe nichts anders sein soll, als die innere Seite des äusseren Vorgangs? — **Th. Lipps, Bemerkungen zur Theorie der Gefühle. S. 160.** Külpe hatte im Anschluss an Lotze behauptet, dass die sinnlichen Gefühle des Schmerzes und der Wollust einen eigenen Nervenprocess voraussetzen, und Lust- und Unlustgefühle mit sinnlichen Empfindungen unmittelbar gegeben seien. Dagegen wendet sich L. und versucht nachzuweisen, dass es gar keine sinnliche, an der Empfindung haftende Gefühle gebe, sondern alle in einem seelischen Acte bestehen, in einem Entgegenkommen der Empfindung oder in einem Widerstreben gegen das eigene Ich. Er bemerkt, dass die Empfindung vorüber sein kann, und die Lust oder Unlust doch fortbesteht. Es kann die Empfindung fortdauern, und das Lustgefühl in ein Unlustgefühl umschlagen, wie z. B. bei der Uebersättigung. Daraus soll dann folgen, dass die Gefühle raumlos an kein Organ gebunden sind und das eigentliche Ich begründen. Den Grund des Missverständnisses findet L. in der falschen Auffassung des „Schmerzes" „Was ist Schmerz? Zunächst wohl gesteigerte Unlust. Dann aber bezeichnen wir mit dem Worte gewisse intensive Empfindungen, die für gewöhnlich mit einem höheren Grade von Unlust verbunden sind. Wir nennen sie so, weil sie damit verbunden sind, aber der Name meint nicht die Unlust für sich, sondern die sie verursachende Empfindung. Solche Schmerzempfindungen sind das Brennen, Reissen, Stechen u. s. w. Diese beiden Bedeutungen des Wortes Schmerz brauchen wir nur zu verwechseln, und die Theorie des besonderen gefühlserzeugenden Nervenprocesses ist geboren. Lotze begeht die Verwechselung und Külpe folgt ihm." Aber man kann zum mindesten zweifelhaft sein, ob nicht L. eine Verwechselung begeht. Die Theorie von dem besonderen Nervenprocess der Gefühle wollen wir bei Seite setzen — sie ist auch nach L. nicht identisch mit der Räumlichkeit der Gefühle — aber es muss offenbar unterschieden

werden zwischen dem sinnlichen, der Empfindung anhaftenden und dem damit verbundenen seelischen Schmerz, wie zwischen der Wollustempfindung und dem damit verbundenen Wohlgefallen. L. bemerkt ganz recht, dass man im Schmerze Lust empfinden kann: ganz gut, aber der sinnliche Schmerz bleibt dann bestehen, nur dass, anstatt, wie gewöhnlich, dies mir missfällig ist, es mir aus höheren Gründen angenehm wird. Im zweiten Theile seiner Abhandlung wendet sich L. gegen Münsterberg, der in seiner Schrift über „Die Willenshandlung" die Meinung vertritt, dass der Wille keine besondere seelische Kraft oder Thätigkeit sei, sondern nur eine bestimmte „Gruppirung von Empfindungen, ein bestimmter Empfindungscomplex". Eine ähnliche Ansicht vertritt auch L. und doch schreibt ihm M. die entgegengesetzte Ansicht zu. Indem er nun die Münsterberg'sche Auffassung etwas modificiren zu müssen glaubt, gibt er selbst folgende Erklärung vom Willen: „Wir nennen die Reproduction eines Wortes eine unwillkürliche, wenn die Bedingungen, denen sie unterliegt, die Vorstellungsbeziehungen also, ihren Effect ohne Hemmung hervorbringen. Wir bezeichnen dagegen dieselbe Reproduction als Willensleistung, wenn die Vorstellungsbeziehungen, weil irgend ein Hemmniss eingetreten ist, zunächst vergebens auf die Reproduction hinwirken und dann erst dies Ziel erreichen. Darnach ist, hier wenigstens, die Willensthätigkeit in Erreichung ihres Zieles gehemmte und erst durch Ueberwindung der Hemmung, oder nach Beseitigung derselben, ihr Ziel erreichende Wirksamkeit des associativen Vorstellungszusammenhanges. Was aber die Willensthätigkeit hier ist, das ist sie überall." Diese Auffassung des Willens ist offenbar noch ungenau, denn wir können auch ohne alle Hemmung wollen, aber jedenfalls ist sie zutreffender, als die von M., der ihn lediglich in der „Anticipation des Endeffects", in „der Erinnerungsvorstellung" findet. — **Marty, Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung. Vierter Art. S. 195 und fünfter Art. S. 304.** Verfasser übt eine scharfe Kritik an der Identificirung von Apperception und Wille bei Wundt und an dessen vieldeutigen Gebrauch des Wortes Apperception. „Wir stehen, meine ich, vor einer Reihe offenkundiger Verwechselungen. 1. Weil Manches, was gemeinhin „Denken" genannt wird, ein vom Willen eingeleiteter und beherrschter Vorgang ist, geht W. dazu fort, Alles was gelegentlich jenen vagen Namen trägt, — jeden begrifflichen Gedanken, alles Urtheilen, Schliessen, Bemerken u. s. w. — für eine Willenshandlung zu nehmen. 2. Willenshandlung zu sein bedeutet ja bloss eine Verwandtschaft im Ursprung, durchaus nicht innere Verwandtschaft der Phänomene. Ist doch ein Spaziergang so gut eine Willenshandlung, wie das Nachdenken, ohne dass beide innerlich verwandt wären, und ebenso besagt der Name Willenshandlung auf zwei psychische Phänomene angewandt, durchaus nicht eine nähere Verwandtschaft als Bewusstseinsphänomene. 3. Und wenn endlich W. beide (sammt dem Aufmerken und Besinnen u. s. w.) ohne Weiteres auch wieder mit Willen identificirt, so liegt offenkundig der Grund nur darin, dass er auch Wille und Willenshandlung nicht auseinander hält. Weiter findet M. die Identificirung von Willen und Gefühl für unzutreffend, welche sich bei W. nicht im Sinne der alten Philosophie, sondern in der neuen Wendung findet, dass der Wille der Grund aller Gefühle sei. Diese Theorie wendet nun W. auf den Ursprung der Sprache an; die erste Sprachbildung soll unwillkürlich, durch Reflex-

bewegungen sich vollziehen und erst später der Wille sich betheiligen. So ist W. im Grunde Nativist, so sehr er auch durch die angewandten Ausdrücke den Schein erweckt, als erkläre er die Sprache empiristisch. Freilich auch Laute, die von den Gemüthsbewegungen hervorgebracht werden, schreibt Verf. seiner Theorie vom Willen entsprechend diesen Affecten zu; die ursprünglichsten Willensäusserungen sollen nach ihm ja blosse Reflexe sein. Indem nun W. erklärt: „Die unmittelbar an die inneren Vorgänge des Denkens gebundene äussere Willenshandlung ist die Sprache." so ist er sehr im Irrthum, wenn er durch diese Formel den alten Streit über absichtlichen oder unwillkürlichen Ursprung der Sprache geschlichtet zu haben meint. Nicht darin lag der Grund des Streites, dass man, wie W. meint, nur Wahlhandlungen für Willenshandlungen hielt; denn wer hat dies je behauptet? Für W. freilich ist „der Wille die Nacht, in der alle Kühe schwarz aussehen". Darum kommt M. zu dem Schluss, dass unter den psychologischen Lehren, die empirischen Ursprungs sein wollen, kaum eine sein dürfte, die weniger geeignet wäre als die Wundt'sche, die Entstehung der Sprache in scharfe und klare Beleuchtung zu rücken. — **F. Staudinger, Identität und Apriori. Eine logisch-erkenntnisskritische Untersuchung. Zweiter Art. S. 221.** 3) Das Gesetz der Identität. Es lautet: „Ununterscheidbar gleiche Vorstellungen bezeichnen unter allen Umständen dem Bewusstsein die Einheit der Gegenstände dieser Vorstellungen." 4) Begriffliche Identität und ihr Beziehungsort im Ich. „Begriff ist danach eine innerlich-identische Synthese von Gleichheiten, die nicht auf ein identisches Object, sondern auf verschiedene Objecte bezogen werden." 5) Die begrifflichen Grundformen. „Die »trennende« Abstraction ist die Grundlage des sog. reinen Begriffes."

3. Heft R. Wahle, Fragen betreffend „Aehnlichkeit" und „Intensität". S. 273. Der Verf. ist der Ansicht, dass unter Umständen der Wissenschaft besser gedient ist durch Aufstellung von Fragen an die Fachmänner, als durch eigene doctrinäre Abhandlungen. Die Aehnlichkeit und Intensität, über die er Fragen aufwirft, ist nicht im metaphysischen sondern speciell im psychologischen Sinne zu verstehen. Es fragt sich, wie man zwei Empfindungen, wenn dieselben als einfache Vorgänge gefasst werden, in Bezug auf Qualität und Intensität mit einander vergleichen kann. Die möglichen Lösungen der Frage nimmt Verf. nicht einfach hin, sondern unterzieht sie einer verständigen Kritik. — **F. Staudinger, Identität und Apriori. Dritter Art. (Schluss.) S. 287.** 6) Die Folgerungen aus Begriffen und das Apriori. „Der erste apriorische Satz lautet: Was von einem Merkmale einer in den Begriff aufgenommenen reinen Abstractionsvorstellung gilt, das gilt auch für alle Vorstellungen desselben und damit für deren Gegenstände." „Unser zweiter Satz für apriorische Schlussfolgerung lautet: Was als Separatbestimmung einer Abstractionsvorstellung für den einen Begriff gilt, gilt auch von derselben Abstractionsvorstellung, sofern sie in andern Begriffen vorkommt, und damit für die Gegenstände desselben." Damit hofft Verf. den positiven Grund des mathematischen Apriori gekennzeichnet und die Annahme von Begriffen, die den Objecten a priori zu Grunde liegen widerlegt zu haben. Die einfache Thatsache der Identitätsbeziehung und ihre Gesetzmässigkeit erklärt das Räthsel, „warum in einigen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollen Induction hinreicht, wäh-

rend in anderen Fällen Myriaden übereinstimmender Thatsachen ohne eine einzige bekannte oder nur vermuthete Ausnahme einen so kleinen Schritt zur Feststellung eines allgemeinen Urtheils thun." — **R. Henke, Bemerkungen zu R. Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung."** **S. 345.** Um Missverständnisse bei Mathematikern, wie sie z. B. J. Petzold begegnet sind, in Betreff eines von Avenarius aufgestellten biomechanischen Grundgesetzes zu vermeiden, spricht Verf. dasselbe in folgender Formel aus: „Wenn das System C, derjenige Theil des Nervensystems, von dessen Aenderung die verschiedenen E-Werthe (Wahrnehmungen und Erinnerungen, Gedanken und Gefühle u. s. w.), unmittelbar abhängig gedacht werden, aus dem Zustand in welchem (in der Gleichung $f(R) + f(S) = \delta$) $\delta = 0$, irgendwie in einen solchen übergeführt wird, in welchem $\delta > 0$, so entfernt es sich von dem vitalen Erhaltungs-Maximum; von sich selbst aus geht dann das System C aus dem Zustand, in welchen $\delta > 0$, in denjenigen über, in welchem $\delta = 0$, und dabei nähert es sich dem vitalen Erhaltungs-Maximum". R bezeichnet die Aenderungsbedingungen von C, welche durch die allgemeinen und specifischen Nervenreizungen gegeben sind, S diejenigen, welche seinen Stoffwechsel bedingen und bilden.

4. Heft. S. Hansen, Versuch einer Kritik des Mill'schen Subjectivismus. S. 373. Der erste Hauptfehler des Mill'schen Idealismus besteht darin, dass er ohne weiteres „die psychologische Erklärung, wie ein Glaube (an die Aussenwelt) entstanden sein könne, mit einer metaphysischen oder erkenntnisstheoretischen Untersuchung, ob dieser Glaube berechtigt sei, verwechselt." Der zweite Fehler ist, dass er abstracte Ausdrücke gebraucht, ohne sich klar zu machen, was sie enthalten, oder was man dabei denken soll. So hat er den Ausdruck „bleibende Möglichkeit der Empfindung" erfunden für das was Andere Materie, Substanz, Ding nennen. Das Wort Möglichkeit kann rein abstract genommen werden, und dann ist Möglichkeit einer Empfindung durchaus kein Grund für ihre Wirklichkeit. Es wird aber auch die Möglichkeit von einem Keime zu etwas, von einer mitwirkenden Ursache gebraucht. An vielen Stellen gebraucht Mill aber versteckt das Wort in letzter Bedeutung, und setzt also etwas Reales, was der Empfindung zu Grunde liegt, voraus, damit ist aber sein Idealismus aufgehoben. — **C. Kerry, Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. Sechster Art. S. 392.** Enthält eine Analyse des Zählprocesses mit Rücksicht auf einen höheren, allgemeineren Zahlbegriff. — **H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität (Erster Art.). S. 240.** Um das unmittelbare Wiedererkennen zu erklären, nimmt Verf. nicht zwei nebeneinander bestehende Vorstellungen an, wie die Anhänger der Erwartungshypothese, sondern eine sog. Bekanntheitsqualität, die an einer reproducirten Empfindung oder Vorstellung haftet. Es ist somit das unmittelbare Wiedererkennen ein Erinnerungs- und also ein Associationsvorgang, wenn man nicht unter Association ausschliesslich die Verbindung zweier selbständigen Vorstellungen versteht. Die Verschmelzung der Qualität mit der Vorstellung ist nicht im Bewusstsein erfolgt, wie bei der „freien Erinnerung", sondern unbewusst, und haben wir also eine „gebundene Erinnerung".

4] Annales de philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Nouvelle série. Tom. XX. (Avril — Septembre) Paris 1889.

J. Gardair, Le libre arbitre p. 5, 186, 201. Der Beweis des hl. Thomas für die Freiheit des menschlichen Willens aus der Natur und dem Objecte desselben wird dargelegt und als der ursprüngliche bezeichnet, von dem auch das Argument aus dem Zeugniss des Bewusstseins und aus der allgemeinen Ueberzeugung seine Kraft entlehnt. Ein längerer Excurs (S. 186 ff.) weist die Uebereinstimmung Bossuet's und Fénélon's mit Thomas nach. Die Einwürfe des Determinismus, entnommen der Physik (Princip von der Erhaltung der Energie), der Psychologie (bestimmender Einfluss der Motive) und der Metaphysik (Vorherwissen und Allmacht Gottes) finden eingehende Widerlegung. Zuletzt wendet sich Verf. gegen ein Missverständniss der Lehre des Aquinaten, wonach die Wurzel der menschlichen Freiheit die Unwissenheit des Verstandes und die Schwäche des Willens sein soll. — **F. Duquesnoy, L'union de l'âme et du corps; les faits qui la manifestent p. 19.** Den wesentlichen Unterschied zwischen Seele und Leib vorausgesetzt und abgesehen von der näheren Bestimmung ihrer Vereinigung, werden die Erkenntnissacte angegeben, welche der Seele ihrem gegenwärtigen Zustande gemäss zukommen. Grundthätigkeit des Ich ist dem Verfasser unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Körpers. Durch Vergleich analoger Vorstellungen mit dieser Erkenntniss, erschliesst die Seele das Dasein und die Beschaffenheit anderer Körper. Die Existenz anderer Seelen und deren innere Zustände erkennt das Ich aus der Aehnlichkeit fremder körperlicher Bewegungen mit den eigenen, in denen seine Seelenstimmung spontan und constant sich äusserte. — **De Broglie, Le principe de finalité p. 70.** Ein gründlicher, auf sorgfältiger Analyse beruhender Beweis für den Satz: Zweckstrebigkeit fordert nothwendig eine intelligente Ursache. Die Versuche, diese intelligente Ursache durch Annahme 1) subjectiver Denkformen (Kant), oder 2) immanenter, oder 3) unbewusster Zweckthätigkeit, oder 4) in der Natur ruhender Gedanken (Hegel) entbehrlich zu machen, werden siegreich widerlegt. — **Domet de Vorges, Détermination des causes créées p. 113.** Verf. bespricht die verschiedenen Klassen von nothwendigen und freien Ursachen, um die objectiven Momente festzustellen, welche dieselben zu ihrer Thätigkeit anregen und deren Richtung bestimmen. — **A. Piat, La notion du moi p. 140.** Aus dem vulgären Begriff des „Ich" ergibt sich durch Analyse dessen Definition als einer realen, einfachen, dauernden Substanz. — **J. Bulliot, L'unité des forces physiques** (suite et fin) **p. 151, 226.**[1]) Verf. unternimmt es, zu beweisen, dass die moderne Theorie von der Einheit der Naturkräfte eine grundlose Hypothese ist und die Thatsachen selbst gegen sich hat, hingegen die peripatetischen Formen zur Erklärung der Activität auch der leblosen Körper nothwendig sind. — **G. Lechalas, Les premiers principes métaphysiques de la science de la nature, d'après Kant p. 165.** Analyse und Kritik der Kant'schen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" vom scholastischen Standpunkte aus. — **Domet de Vorges, Les causes finales p. 262.** Untersuchung über den Begriff der Zweckursache, Ursprung desselben, nähere Bestimmung der Ursächlichkeit des Zweckes, Eintheilung der Zweckursachen. — **L. Maisonneuve,**

[1]) Vgl. Phil. Jahrb. S. 362 f. 1889.

Doctrines philosophiques et théories physiologiques contemporaines sur la vie p. 297. Zwei einander entgegengesetzte Ansichten über das Leben beherrschen heute die Geister: 1) Die der christlichen Philosophie, welche ein einfaches, von der Materie verschiedenes Lebensprincip verlangt; 2) die vieler Physiologen, welche die Lebensthätigkeit auf rein materielle Kräfte zurückführen. Die Thatsachen, auf welche man sich beiderseits stützt, finden ihre Würdigung. — **Ch. Huit, Le Platonisme au moyen âge p. 324, 417, 489.** Welchen Einfluss konnten die Schriften und Lehren Plato's auf die mittelalterliche Speculation ausüben? In der Folge der Zersetzung der Academie, der Entstellung der Lehre Plato's durch die Neuplatoniker konnte die Kenntniss des Philosophen nur eine unvollkommene sein. Auch war dem Abendland während der ersten Jahrhunderte des Mittelalters nur ein minimaler Theil seiner Schriften zugänglich, nicht sein System. Bei den Kirchenvätern, von denen Clemens von Alexandrien und Origenes sehr begeistert für Plato waren, Augustinus auch tiefer in seine Lehre eindrang, konnte von eigentlichem Platonismus nicht die Rede sein, da durch sie Manches mit christlichen Ideen vermischt erscheint. — **J. Gardair, L'accord du libre arbitre avec la prescience et l'action de Dieu p. 367.** Vereinigung der Willensfreiheit mit dem Vorherwissen Gottes und seiner Einwirkung in thomistischem Sinne. — **De Broglie, Le principe de raison suffisante et l'existence de Dieu p. 393.** Der Verfasser entwickelt zuerst den Begriff von zufälligem und nothwendigem Wesen. Die Existenz des letztern ergibt sich aus dem Princip vom hinreichenden Grunde, angewandt auf die durch Erfahrung gewisse Existenz der zufälligen Wesen, welche durch freien Schöpferact aus ihm hervorgehen. — **F. Thomas, Descartes et Gassendi p. 548.** Die Polemik Gassendi's gegen Cartesius wird dargelegt. Das Schlussergebniss ist ein doppeltes: 1) Kaum eine andere Kritik hat so die schwachen Seiten der cartesianischen Methode gezeigt; 2) Man würde Unrecht thun, wollte man aus dieser Polemik einen Schluss auf die Lehre Gassendi's selbst machen.

5] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. Leipzig, W. Friedrich. Bd. 19. 1889.

1., 2. u. 3. Heft. Die Rede (ratio, λόγος). Ermittelung der geistesgeschichtlichen Stelle des Gottesgedankens von K. Schulz. 1. Die Macht des Gottesgedankens in der Geschichte der Menschheit. S. 41. Der Verf. muss zunächst die Wirklichkeit einer Geschichte der Menschheit für seinen Zweck nachweisen. Dazu bietet sich die Darwinistische Entwickelungslehre dar, die er aber als ein unbewiesenes Philosophem, das nur scheinbar auf Thatsachen gestützt wird, zurückweist. Als Repräsentant der denkenden Menschheit ist vor allem die Philosophie zu betrachten, die immer auf den Gottesgedanken im letzten Grunde ihre Bestrebungen richtete. Selbst der neuen Philosophie, welche allgemeiner die Wahrheit, nicht einen überkommenen Begriff, zum Gegenstande ihrer Forschung macht, geht auf dasselbe Ziel los, das Streben nach Wahrheit ist eine gewisse Form des Gottesgedankens. Man darf dabei nicht so sehr an die Erfolge jenes Strebens denken, sondern beherzigen, dass die Philosophie von Anfang bis auf den heutigen Tag Antrieb und Ermuthigung zu Arbeiten, die mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, durch den Gottes-

gedanken empfangen hat. In der Geschichte der Völker zeigt sich der Gottesgedanke als die alles öffentliche und geistige Leben beherrschende Macht. Die Entzweiung im Gottesgedanken hat die Völker gespalten und einen Kampf bis auf den Tod heraufbeschworen. Bei Aegyptern, Assyrern und allen hochentwickelten alten Culturvölkern steht der Gottesgedanke im Mittelpunkte aller Bestrebungen, durch ihn sind die Römer so mächtig geworden. Selbst bei den wilden Völkern erscheint die Allgewalt des Gottesgedanken in der Furcht vor unsichtbaren Mächten. Alle geistige Entwickelung der Völker wird durch die Gottesahnung eingeleitet, sie gibt erst dem Causalitätsbedürfnisse die Richtung zur Gotteserkenntniss. — **2. Der Bann der Gedankenlosigkeit. S. 141.** Der Gottesgedanke, welcher als so mächtig nachgewiesen wurde, kann nicht zuerst durch äussere Anstösse, selbst nicht durch das s. g. Causalitätsbedürfniss des Verstandes entstanden sein. Denn thatsächlich treibt es den Menschen nicht über seinen Gedankenkreis hinaus, sondern unser Geist steht vielmehr unter dem Banne der Gedankenlosigkeit in Bezug auf neue Gedankengebilde. Dass er nun dennoch nicht erst am Ende einer reichen Gedankenentwickelung, sondern schon am Anfange seines geistigen Lebens über die Sinnlichkeit nicht nur, sondern über die ganze Welt sich erhoben und den Gottesgedanken gebildet hat, das lässt sich nur durch einen inneren Antrieb erklären, ähnlich dem, welcher den Menschen zuerst vermochte, in der Sprachbildung über den früheren Gesichtskreis hinauszugehen.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Bd. XXXV. Münster, Aschendorf. 1889.

1. u. 2. Heft. C. Gutberlet, Stammt der Mensch vom Thiere ab oder das Thier vom Menschen? S. 37 u. 102. In einer nachgelassenen Schrift: „Vorlesungen über die Abstammung des Menschen" hat K. Snell eine Entwickelungstheorie durchgeführt, welche der Darwinischen schnurstracks entgegensteht. Er stellt den paradoxen Satz auf: Das Thier stammt vom Menschen ab, ein Satz, der allerdings weit mehr für sich hat als die Darwinistische Zufallshypothese. Nach deren Widerlegung zeigt S., dass die Entwickelung auf innere Kräfte und zwar geistige Potenzen gestützt werden muss. Die Abstammung des Thieres vom Menschen ist so zu verstehen. Von Anfang an haben schon die unvollkommensten Organismen die innere Tendenz gehabt, sich zum Menschen emporzuentwickeln. Auf jeder Stufe blieben aber mehrere stehen, sie sind stehengebliebene Menschen. Thiere. Die fortentwickelungsfähigen waren potenzielle Menschen, bis schliesslich, nicht als ein gleichgiltiges Anhängsel, wie Darwin will, sondern als das beabsichtigte Endproduct der Mensch auftrat. Wenn wir zwischen der Darwinischen und der Snellschen Abstammungslehre zu wählen haben, werden wir keinen Augenblick Bedenken tragen können, letzterer den Vorzug zu geben.

3. Heft. J. Schwertschlager, Die Entwickelung der Descendenzlehre besonders in den letzten zehn Jahren. S. 143. Der Verf. schliesst: „Meine Aufgabe kann es nicht mehr sein, noch des genaueren darzulegen, unter welchen

Bedingungen eine „transcendente Transmutationslehre“ für den christlichen Forscher etwa annehmbar erschiene. Das aber ist sicher, dass wir mit Männern, welche in der Entwickelung innere organische Principien und als Triebkraft den schöpferischen Einfluss Gottes annehmen, über das Sechstagewerk uns verständigen können, so gut wie man sich über das Kopernikanische System verständigt hat.“

5. Heft. E. Wasmann, Die Psychologie in Eimers „Entstehung der Arten.“ S. 284. Der Verf. weist entschieden und triftig die Eimer'sche Erklärung der Instincte als ursprünglich vernünftiger, durch Gewohnheit und Vererbung instinctiv gewordener Handlungen zurück. Die Entwickelung mancher specieller Instincte wie die z. B. unserer Hunderassen lässt sich durch Gewöhnung und Vererbung erklären; diese beruhen aber nicht auf vernünftiger Erkenntniss. Ueberhaupt unterscheidet E. nicht zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntniss, wie dies auch bei seiner Erklärung über die Sprache und ihre Entstehung zum Vorschein kommt.

7. u. 9. Heft. A. Wiegand, Die Ansichten über die Veränderlichkeit der Arten bei den niedersten Lebewesen. S. 385 u. 579. Der Darwinismus hat auch in Bezug auf die Mikroorganismen trotz ihres grossen Formenreichthums Fiasko gemacht, auch hier gilt die Constanz der Species. „Der Transformismus ist (wie die generatio aequivoca) widerlegt worden von den Naturforschern, nicht von den Theologen.“

8. Heft. C. Gutberlet, Die neuesten Farbentheorien. S. 449. Die Young-Helmholtz'sche Farbentheorie nimmt drei Grundfarben Roth, Grün, Violet an und dementsprechend dreierlei optische Nervenelemente. Sie stützt sich auf die Erscheinung der Farbenblindheit und auf die Herstellbarkeit aller Farben durch Mischung der drei genannten. Hering hat eine Vierfarbentheorie aufgestellt: Grundfarben sind ihm Blau und Gelb, Roth und Grün, denen er noch Weiss und Schwarz gleichfalls als qualitative Gegensätze beifügt. Einem jeden dieser Gegensätze soll ein gegensätzlicher chemischer Process in der Nervensubstanz: Assimilation und Dissimilation zu Grunde liegen. Wundt nennt seine Farbenlehre Stufentheorie, er verwirft die Grundfarben, alle Modificationen des weissen Lichtes bilden ihm ein Continuum, wie es das Farbenspectrum darstellt, dem auch ein abgestufter chemischer Process in der Nervensubstanz zu Grunde liegt. Ein grosses Gewicht legt er auf die Rückkehr des oberen Endes des Spectrum, des Violet, zum Roth des unteren Endes: daher seine Farbentafel einen Farbenring darstellt.

12. Heft. C. Gutberlet, Die Psychometrie. S. 705. Es werden einige Resultate der messenden oder experimentellen Psychologie aus der Schule Wundt's mitgetheilt und discutirt: Die Messung des Gedächtnisses, der Lesefertigkeit, der Apperceptionsdauer bei einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, der Associationsdauer. Weiter wird über die einfache Reactionszeit einer Geruchsempfindung, über die Einwirkung von Medicamenten, insbesondere von Alkohol auf die Dauer psychischer Zustände, über den Farbencontrast berichtet. Die Versuche Schmerler's mit rotirenden Scheiben sollen die physiologische Erklärung des Contrastes (Hering) widerlegen und die psychologische (Wundt) bestätigen. Schliesslich werden Untersuchungen von Tischer über die Unterscheidung von Schallstärken mitgetheilt.

2] Der Katholik. Neue Folge. XXXI. Jahrgang. II. Hälfte. Mainz, Franz Kircheim. 1889.

Math. Kohlhofer, Die physiologischen Argumente des neuern Skepticismus. S. 153. Verf. zeigt die Haltlosigkeit der dem Gebiete der Sinnes-Physiologie entnommenen Argumente, welche die Objectivität des menschlichen Erkennens als zweifelhaft darthun sollen. — **M. Glossner, Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. S. 373, 449.** Prof. Hayd hatte in einer Schrift über den Ursprung der menschlichen Seele eine Meinung ausgesprochen, welche zwischen Generatianismus und Creatianismus vermitteln sollte. (Vergl. Philos. Jahrbuch II. Bd. S. 182 ff. 1889). Gegen diesen neuen Versuch wendet sich Gl. mit aller Entschiedenheit, indem er zuerst auf kirchliche Entscheidungen hinweist (kurz nach dem Tode des P. Kleutgen publicirte auch die Innsbrucker Zeitschrift eine diesbezügliche theologische Abhandlung des berühmten Gelehrten), dann bezeichnet er die philosophischen Irrthümer, die ihm aus der Ansicht Hayd's zu folgen scheinen.

Miscellen und Nachrichten.

Die mechanische Wärmetheorie hat in letzter Zeit einige glänzende Bestätigungen auf experimentellem Wege erfahren. Wie bekannt, ist nach dieser Theorie nicht bloss die strahlende Wärme als ein Bewegungszustand, und zwar der unwägbaren Materie, sondern auch die Wärme der Körper als ein Schwingungszustand der wägbaren Molecüle anzusehen. Je ausgiebiger die Schwingungen der Gasmolecüle, desto intensiver die Hitze, je enger die Schwingungssphären, also je näher einander die Molecüle gebracht werden können, desto grösser die Kälte, bis sie bei — 273°, wo die Molecüle eine einzige Masse ohne Zwischenräume und Bewegung der Theilchen bilden, der absolute 0-Punkt der Temperatur erreicht ist. Soll diese Theorie richtig sein, so muss durch vermehrte Wärmezufuhr schliesslich die Cohäsion aller Körper gelockert und der feste Aggregatszustand in den flüssigen und bei weiterer Erhöhung der Temperatur der gasförmige erreicht werden. Umgekehrt muss durch entsprechende Verminderung der Temperatur oder durch vermehrten Druck, d. h. durch sehr intensive Zusammenpressung der kleinsten Theilchen des Körpers jedes Gas verflüssigt und jede Flüssigkeit in den festen Aggregatszustand übergeführt werden können. Das ist nun auch in neuerer Zeit in einigen sehr interessanten Fällen auf dem Wege des Experiments gelungen. Amagat hat den Zweifach-Chlorkohlenstoff, der bis jetzt noch nicht im festen Zustande bekannt war, durch Druck zur Crystallisation gebracht. „Bei schneller Erhöhung des Druckes sah man ringsum an der Cylinderwand einen Kranz von dunklen Crystallen, die photographirt und aus den Bildern als kubische Octaeder und Säulen erkannt wurden. Bei weiterer Erhöhung des Druckes vermehrten sie sich und verdunkelten den hellen Mittelraum. Als der Druck erniedrigt wurde, schmolzen die mittleren wieder und einzelne fielen zu Boden, wodurch ihre dem Gesetze gemäss grössere Dichtigkeit offenbar wurde. Die schwierige Aufgabe des Constanthaltens der Temperatur, der Messung derselben und des Druckes gelang endlich auch. Bei — 20° erstarrt die Flüssigkeit unter fast 200 Atmosphären Druck, bei 0° unter 600 Atmosphären, bei 10° unter 900 Atmosphären, bei 20° unter 1100 At-

mosphären.“ [1]) Man sieht, je geringer die Wärme, um so geringer braucht auch der Druck zu sein und umgekehrt, d. h. je mehr die Wärme die Theilchen auseinander hält, um so stärker muss die Compression sein, die den Körper fest machen soll. Tait hat ähnliche Resultate mit einer ganzen Reihe von Flüssigkeiten erzielt.

Eine ernstliche Schwierigkeit erhob sich aber von einer andern Seite gegen diese Theorie. Spring fand, so schien es, dass durch Druck Stoffe flüssig werden können. Indem er einen Druck von 5000 Atmosphären auf bestes Blei wirken liess, „rann es aus allen Spalten des Apparates“. Dies würde nun ganz verständlich sein, wenn Blei zu denjenigen Stoffen gehörte, welche wie Wasser, Wismuth nicht beim Erstarrungspunkte ihre grösste Dichtigkeit haben, sondern gerade beim Erstarren sich ausdehnen. Bei diesen kann durch Druck ein Uebergang vom festen zum flüssigen Zustande herbeigeführt werden und gerade dass man experimentell Eis durch Druck zum Schmelzen bringen kann, ist ein starker Beweis für die mechanische Wärmetheorie. Aber Blei ist über dem Schmelzpunkte weniger dicht als im festen Zustande: es darf also durch Druck nicht flüssig, sondern vielmehr fester werden. Es hat darum W. Hallock, der über sehr hohe Drucke verfügte, das Blei unter 6000 Atmosphären versetzt, ohne eine Schmelzung zu beobachten. Dieselbe wurde positiv durch einen andern Versuch ausgeschlossen, in welchem er in einem Stahlcylinder mit Blei, auch Antimon, Wachs, körniges Wismuth in einer Papierrolle und Paraffin, endlich zwei kleine Silbermünzen oben auf das Wachs und das Paraffin legte, und darauf wieder einen Druck von 6000 Atmosphären ausüben liess. Wäre dabei Verflüssigung eingetreten, so hätten die Silbermünzen im Wachs und Paraffin untersinken müssen, überhaupt die metallischen Massen sich unten, die leichteren, nicht metallischen, sich oben finden müssen. Aber von alledem war nichts zu bemerken, obgleich der Druck die Silbermünzen umgeformt, der Rundung des Cylinders angepasst und ihre Prägung demselben eingedrückt hatte.

Es muss also der Versuch Spring's falsch gedeutet worden sein: nicht um eine Verflüssigung des Bleies, sondern um eine starke Zerquetschung desselben hat es sich gehandelt; durch die momentane Aufhebung der Starrheit des Metalls war es möglich, dass es durch die Spalten des Apparates drang.

Es bleibt also bei dem Satze: Durch Druck können alle Flüssigkeiten, die beim Erstarren sich zusammenziehen, in den festen Zustand übergeführt werden. Liegt darin schon ein starker Beweis für die mechanische Theorie von der Wärme und den Aggregatszuständen, so ist die Verflüssigung der permanenten Gase noch frappanter.

---

[1]) Humboldt, Dec. 1888.

Eine mächtige Stütze erhielt die mechanische Wärmelehre durch die Ueberführung des Sauerstoffs in den tropfbar flüssigen Zustand, welche vor nicht langer Zeit Raoul, Pictet und Cailletet fast gleichzeitig gelang. Darnach zweifelte man nicht länger, dass durch entsprechende Verminderung der Temperatur und Erhöhung des Druckes, also durch Verminderung der Beweglichkeit der Theilchen, alle Stoffe, auch die permanenten Gase — Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff, welche bislang auch in der grössten erreichbaren Kälte und unter dem stärksten Drucke permanent im Gaszustande verharrten — in flüssigen und weiter in festen Aggregatszustand übergeführt werden könnten. Eine weitere experimentelle Bestätigung dieser Auffassung ist im letzten Frühlinge von den Krakauer Gelehrten Wroblewsky und Olszewsky geliefert worden, indem sie nicht bloss für Augenblicke Sauerstofftröpfchen erhielten wie Pictet und Cailletet, sondern eine dauernde Flüssigkeit und ausserdem auch den Stickstoff, wenigstens in Tropfen, und das Kohlenoxyd verflüssigten. Wroblewsky arbeitete mit dem von Cailletet gebrauchten Apparate, dessen Handhabung er unter seiner Leitung geübt, und brachte an ihm einige Verbesserungen an. Namentlich kam es darauf an, eine tiefere Temperatur zu erhalten; schon Cailletet hatte auf das Aethylen hingewiesen, welches unter dem Druck einer Atmosphäre bei — 102° siedet. Lässt man dasselbe im Vacuum sieden, so entsteht nach dem Grade der Entleerung eine noch tiefere Temperatur, die bis jetzt erreichte ist —136° C. Vermittelst dieser Kälte vermochte man nicht nur den Sauerstoff zu verflüssigen, wenn er 22,5 Atmosphärendruck ausgesetzt wurde, sondern selbst den Alkohol zum Gefrieren zu bringen bei —130° und den Schwefelkohlenstoff bei —116°, während letzterer bei —110° schmilzt.

Der Stickstoff konnte bei —136° und unter 50 Atmophärendruck nur momentan verflüssigt werden. Unter denselben Bedingungen wurde auch das Kohlenoxyd verflüssigt. In allen drei Fällen hat man eine farblose durchsichtige Flüssigkeit erhalten. Die Bemühungen beider Forscher, noch tiefere Temperaturen herzustellen, werden, wenn sie Erfolg haben sollten, noch interessantere Entdeckungen herbeiführen.

Bei den von Wroblewski angestellten Untersuchungen über die Erstarrungstemperatur des Stickstoffs, Kohlenoxyds und Sauerstoffs wurde ein Wasserstoffsthermometer angewandt. Es stand darum zu vermuthen, dass bei der Annäherung des Wasserstoffs an seinem Condensationspunkt das Gay-Lussac-Mariotte'sche Gesetz von der Proportionalität zwischen Volumen und Druck und Temperatur eine Ausnahme erfahre und die Angaben des Thermometers bei so tiefen Temperaturgraden nicht mehr richtig seien. Um dieses Verhalten zu prüfen, verwandte der genannte Forscher ein elektrometrisches Thermometer aus Kupfer und

Neusilber, an welchem ein proportionaler Gang der Temperatur und Elektricität innerhalb der Grenzen +100° und —193° dargethan wurde und das sodann die Angabe des Wasserstoffsthermometers —193° als den Siedepunkt des Stickstoffs bestätigte. Verglich er aber die vom Wasserstoffsthermometer angegebene Erstarrungstemperaturen des Kohlenoxyds —207° und des Stickstoffs —214° mit denen von dem elektrischen Thermometer gemessenen, so stellten sich jene als zu hoch heraus; die Thermosäule zeigte nur —199 und —203°. Nun ist allerdings nicht ausgemacht, ob die Thermosäule die Temperatur bei so starker Erniedrigung genau angibt; aber man hat doch keinen positiven Grund an der Proportionalität zwischen Temperatur und elektromotorischer Kraft zu zweifeln, während die Proportionalität zwischen Volumverminderung und Kälte in der Nähe des Condensationspunktes ganz sicher aufgehoben erscheint. Darum glaubt Wroblewski seine früheren Angaben dahin modificiren zu sollen, dass er für die Verdampfung des Sauerstoffs, Stickstoffs und Kohlenoxyds im luftleeren Raum nur wenige Grade unter —200° ansetzt.

Wasserstoff gab unter einem Drucke von 180°—190° Atmosph. im Vacuum durch siedenden Stickstoff abgekühlt und plötzlich unter Atmosphärendruck entspannt einen deutlichen Schaum. In dieser Mischung von grauer Farbe konnten an der Thermosäule 208 -211° Kälte abgelesen werden. Ob dies die wirkliche Temparatur des siedenden Wasserstoffs unter 1 Atm. ist, lässt sich um so weniger bestimmen, als in dem Schaume keine farblosen Tröpfchen zu unterscheiden waren. Wenn nach diesen Versuchen auch nicht festgestellt ist, welches Aussehen der Wasserstoff im flüssigen Zustande hat, und noch weniger, ob er im festen Metallglanz zeigt — manche Chemiker zählen ihn ja bekanntlich den Metallen zu — so ist doch nun ausgemacht, dass selbst diejenigen Stoffe, welche bis jetzt auch bei der grössten Kälte nur als Gase vorkamen, flüssig, ja fest gemacht werden können. Es ist somit der Satz erwiesen, dass alle Stoffe bei hinreichender Erniedrigung der Temperatur und Verstärkung des Druckes aus den gasförmigen in den flüssigen und weiter in den festen Aggregatszustand übergeführt werden können, und dass ungekehrt durch Verminderung des Druckes und Erhöhung der Temperatur auch die am schwersten schmelzbaren flüssig und schliesslich dampfförmig gemacht werden können. Das verlangt aber die Anwendung der mechanischen Wärmelehre auf den Aggregatszustand der Körper. Somit hat dieselbe, nachdem sie bereits auf andern Gebieten sich bewährt, auch auf diesem eine glänzende Bestätigung gefunden.

Der Congrès scientifique international des catholiques, abgehalten vom 8. bis 13. April 1888 zu Paris, veröffentlicht in zwei starken

Bänden [1]) seine Constitution, seine Arbeiten und wissenschaftlichen Leistungen. Letztere umfassen theologische, philosophische, anthropologische, juridische und naturwissenschaftliche Abhandlungen von hohem actuellem Interesse. Aus der Philosophie behandelt J. Gmeiner die Entwickelungslehre H. Spencers, A. de Margerie die evolutionistische Moral, Ch. Huit die pessimistische Metaphysik, J. J. O'Mahony die sog. synthetischen Urtheile a priori, A. de Margerie die Frage, ob das Causalitätsprincip ein analytisches oder ein synthetisches a priori sei, E. Domet de Vorges, früherer Gesandte in Peru, die Grundlagen des Begriffes der Causalität, Rousselot den Ursprung der Sprache, J. Kiss, die Förderung der christlichen Philosophie in Ungarn durch Leo XIII., A. Ferrand das Wort und die Sprache, A. Farges Materie und Form im Lichte der modernen Wissenschaften, A. Hernandez y Fajarnès die Reform der Kosmologie, Ch. Huit Platon im Mittelalter. J. Gardair der Organismus und der Gedanke, A. J. Hewit die Argumente a priori für das Dasein Gottes, A. Braun, Definition des Absoluten.

Aus der Anthropologie wurden folgende Themata behandelt: Zwei Einwände Topinards gegen die Einheit des Menschengeschlechtes widerlegt von Hamard. Das anthropologische Problem und die revolutionistischen Theorien von Duilhè de St. Projet. Der Transformismus und die Gesellschaftlichkeit des Menschen von de Broglie; der tertiäre Mensch von Q. Arcelin; die Schädel von Kannstadt, vom Neanderthal und von L'Olmo von F. d'Acy; die Station Solutré von Ducrost; die Grotte von Spy von H. de Beauffort, die Gräber der Oise von de Maricourt; der europäische Ursprung der Arier von Van den Gheyn; die prähistorischen Entdeckungen und die christlichen Glaubenssätze von de Nadaillac.

Aus den naturwissenschaftlichen Abhandlungen heben wir hervor: Fortschritte in der Zellen-Biologie von L. Gedoelst, philosophische und physiologische Theorien der Gegenwart über das Leben von L. Maisonneuve, die Messung der Empfindungen und die Psychologie des hl. Thomas von A. Barberis, die Einheit der Naturkräfte von wissenschaftlichem und philosophischem Standpunkte aus betrachtet von J. Bulliot.

Aus der Rechtswissenschaft haben folgende Themata ein allgemeineres, philosophisches Interesse. Die Grundlagen der Moral, oder die Synthese von Moral und Recht von J. Forbes. Die Grundlagen des Rechtes, falsche Systeme, von Revalta. Nothwendige und freiwillige Gesellschaften, von Ch. Loomans. Die Theorie H. George's

[1]) Paris, Bureaux des Annales de philos. chrét. 1889.

über das Eigenthum am Boden, von Baudier. Die Malthus'schen und Winistischen Theorien über das Wachsthum der Revölkerung von C. S. Devas.

Protestantische Urtheile über Thomas v. Aquin. — Allbekannt ist die ehrende Anerkennung, welche Professor v. Jhering vor einigen Jahren der Rechtslehre des englischen Lehrers zu Theil werden liess, da er in einem seiner jüngsten Werke bedauerte, zu spät die Bekanntschaft des grossen Denkers der Vorzeit gemacht zu haben. Recht erfreulich ist die Thatsache, dass der genannte Gelehrte mit seinem Urtheil auf nicht katholischer Seite nicht vereinzelt steht. So berichten die „Stimmen aus Maria Laach" nach dem „Gids" über ähnliche Aeusserungen des Leidener Professors der Rechtsphilophie, Hrn. W. van der Vlugt. Nachdem derselbe auf die Erfüllung des prophetischen Wortes des sel. Albertus Magnus über Thomas hingewiesen, fährt er fort: „Welch eine Ueberraschung für jene, die diesen Mann nur aus einer übelwollenden Ueberlieferung kannten, wenn sie endlich einmal ihm selbst in seinem Werke begegnen! Nein, wahrhaftig kein Finsterling war jener Denker, der, nun ja, dem Denken seine Schranken zog, aber auch innerhalb derselben ihm eine Ehrfurcht bekundete, wie es sie selten vorher gefunden. Kein Sophist war jener Arbeiter, dessen Durst nach Wissenschaft, mochte er sie auch selbst nicht bis in den Himmel erheben, noch zu Jedem spricht, der ein Riesenwerk, so solid, wie es bei den Mitteln jener Zeit nur möglich war, zu verstehen vermag. Kein Stümper war jener Stilist, der freilich nie durch rhetorische Floskeln die Aufmerksamkeit seiner Leser von der Sache ablenkte, aber dessen Kürze Streben nach Schärfe, dessen bis zur Eintönigkeit gleichmässige Methode gewissenhafter Ernst, dessen Einfachheit, in einem Wort, Selbtverleugnung war." — Nach einem Hinweis auf die Gradheit und Ritterlichkeit des hl. Thomas in Behandlung seiner Gegner fügt Hr. van der Vlugt die bedeutsamen Worte bei: „ . . Dann vor allem begreifen wir das bekannte Wort, dass solche Männer nicht einem Geschlechte gehören, sondern allen insgesammt. Ehre jenen Baumeistern! Ehre ihrem Werke!" — Die gleiche Verehrung für den hl. Thomas hegen auch noch andere holländische Professoren, wie die Herren Pierson und van der Wyck, welch' letzterer in einer Rede von „dem grossen Thomas von Aquino" als dem „vernünftigsten und sanftmütigsten aller Katholiken des Mittelalters" spricht. — Man schwöre nur nicht ohne Weiteres auf jedes Urtheil, dem man hie und da auch in gefeierten Darstellungen der scholastischen Philosophie begegnet, überwinde einmal das Vorurtheil, welches man gegen die angeblich „barbarische" Form hegt und steige in die unansehnlichen ernsten Schachte hinab. Manches Goldkörnlein, nach dem man sonst vergeblich sucht, würde man finden!

Nekrolog.

Soeben geht uns die Trauerkunde von dem Dahinscheiden des Altmeisters der Apologetik, des Prälaten Dr. v. Hettinger zu. Weder sind wir im Stande, noch ist es hier der Ort, die eminente Bedeutung dieses Mannes auf theologischem und apologetischem Gebiete gebührend zu würdigen. Wohl aber darf das Philosopbische Jahrbuch seine hohen, aber weniger bekannten Verdienste um die Philosophie, insbesondere die des hl. Thomas, nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Neben Kleutgen gebührt Hettinger das Hauptverdienst, den hl. Thomas in Deutschland wieder eingeführt zu haben. In Thomaskränzchen hat er Jahre lang ausgewählten Zuhörern Liebe und Verständniss zum Fürsten der Scholastik vermittelt, so in seiner Fundamentaltheologie, welche einen noch viel zu wenig gewürdigten Schatz von tiefen wissenschaftlichen Studien birgt, kommt er überall auf Thomas zurück. Er hat mir selbst seine Verwunderung darüber ausgesprochen, dass die Fundamentaltheologie, die Frucht langjähriger Studien und philosophischen Nachdenkens, gegen die mehr populär gehaltene „Apologie des Christenthums“ in der Oeffentlichkeit zurücktritt. Vor Allem muss aber der Redacteur des Jahrbuchs, den er während seines Aufenthaltes in Würzburg und darüber hinaus einer besonderen Freundschaft gewürdigt hat, dem Verblichenen an dieser Stelle eine Dankesschuld abtragen. Seinen grossen Gedanken, seiner seltenen Lebenserfahrung hat derselbe vielfach Belehrung, Ermuthigung und Direction zu verdanken gehabt. Auch in Betreff der Redaction hat der väterliche Freund, gestützt auf mannigfache, nicht immer angenehme Erfahrungen, mir warnende und belehrende Winke gegeben. Besonders bei unserer letzten Zusammenkunft im trauten Franziscanerkloster zu Schönau, wo er unter den Brüdern wie unter den Seinigen gerne einige Tage der Erholung verbrachte, stand sein Herz mir ganz offen. Einerseits theilte er mir seine ferneren literarischen Absichten mit, andererseits sprach er aber mit einem solchen Ernste von dem Tode und der Nichtigkeit der Welt, dass es mir jetzt vorkommt, als hätte die Ewigkeit bereits ihre Schatten in sein Leben hineingeworfen. R. I. P.

Berichtigung.

S. 13, von unten Zeile 2 lies mittelbar statt unmittelbar,
„ 13, „ „ „ 8 „ unmittelbar „ mittelbar.
„ 21, „ oben „ 21 „ eben „ aber.

Eine mongolische Kosmologie.

Beitrag zur Religions- und Völkerkunde.

Von Dr. theol. et philos. Carl Braig.

I.

In dem zweiten Jahrhundert der Kreuzzüge, nach dem Beginne des dreizehnten unserer Zeitrechnung, wälzte sich eine ungeheure Völkerfluth von den Gestaden des Baikalsees in Hochasien westwärts bis hinaus über die Ufer des Platten- und Neusiedlersees in Ungarn. Der Richtung von Süden nach Norden folgend bezeichnen wir den Kuku-noor, im Herzen des heutigen Himmlischen Reiches, und den Ladogasee, an dessen Verbindungsader mit dem finnischen Meerbusen Sanct-Petersburg liegt, als die Grenzpunkte für die Bewegungen der Fluth. Ihre äussersten Wellenringe verzitterten vor den Thoren von Olmütz und Wienerneustadt, nachdem die ersten Kreise sich nicht gebrochen hatten an der grossen Mauer, welche Altchina sichern sollte. Die Ufer des gelben Flusses und die des rothen Meeres, die Abhänge des Altaigebirges wie jene des Libanon widerhallten von dem Kampfgetös und dem Schlachtenruf derselben Streiter.

Die mit furchtbarer Wucht, mit unwiderstehlicher Wuth in Asien die Staaten zertrümmerten und in Europa die Gesittung der christlichen Völker mit dem Untergange bedrohten, das waren die Stämme, welchen Tschingischan gebot, die von ihm bezwungenen und ihm verbündeten Volkshaufen Innerasiens. Die Geschichte nennt ihr Auftreten auf der Weltbühne den Sieges- und Schreckenszug der Mongolen. Ihr „starker, grosser, gewaltiger, unerschütterlicher Herr," was der Beiname Tschingischan bedeutet, Temudschin war geboren den 26. Januar 1155 und starb am 18. August 1227.[1])

[1]) Anno 1206, als Temudschin fünfzig Jahre zählte, ward nach der Niederwerfung seiner Feinde ein Reichstag gehalten (Ckuriltai), auf welchem der Feldherr begrüsst wurde: „Heil und Segen dir und deinem Geschlechte! Heil und

„Vocabula sunt vestigia, ubi rerum cubicula.“ Eine morgenländische Ueberlieferung erzählt: Japhet hatte acht Söhne; einer von ihnen hiess „Turk“; von dessen Nachkommen wieder einer hatte Zwillingssöhne, und diese nannten sich „Tatar“ und „Mongol“.

In der Legende kann man einen Versuch ethnographischer Klassifikation finden, und sie deutet an, wie engverwandt sich die Völker Centralasiens fühlten seit Urzeiten. Tschingischans Horden hiessen Mongolen, obwohl sie der Mehrzahl nach türkisch redeten. Der Name bezeichnet eben nicht ein einheitliches grosses Volk; er mag einem kleineren Stamme zugekommen sein, welcher sich durch eigene Kraft aus der Dienstbarkeit losmachte, die führende Rolle unter den türkisch-tatarischen Völkerschaften gewann und diese zur Welteroberung fortriss. Es mag aber auch „Mongol“ anfänglich ein blosser Beiname gewesen sein, im guten oder im hämischen Sinne. Das Wort lautete ursprünglich „Mung“, „Mungku“ und soll nach persischen Quellen „trübe, traurig“ bedeuten. Einheimische Etymologen übersetzen es mit „schwach, aufrichtig“, weiterhin mit „brav, stolz, trotzig, unerschrocken, reissend, stark“. Wie dem sei, die Ethnologen und die Reisenden bezeichnen den Volkscharakter der heutigen Mongolen als phlegmatisch, sanft, nüchtern. Die Menschen mit dem schwarzen, straffen Haare — die Männer haben nur spärlichen Bartwuchs —, mit den schiefgestellten Augen, dem stark vorspringenden Jochbeine, der platten Nase, dem breiten und auffallend niedrigen Schädel, Nomaden in den Steppen, leben von der Viehzucht und dem Ackerbau, von Jagd und Fischfang, wo die Natur andere Beschäftigung verwehrt.

Segen deiner glorreichen Regierung! Heil dir, dem erhabenen Monarchen, der durch sein siegreiches Schwert so viele Kronenträger darniedergestreckt, auf dem erhabenen Throne seiner Herrschaft sich befestigt und als ein Simiurg der Macht, als ein Königsgeier des Glückes, den Schatten der Gnade und die Fittige der Ruhe überall ausgebreitet hat! Heil dir, dessen Name auf ewig in den Annalen der Weltereignisse prangt, dessen ruhmgekröntes Haupt den Erdkreis mit unnennbarem Jubel erfüllt! Heil dir, der Tag ist erschienen, an welchem Gott, der Allerhöchste, das Scepter des Weltherrschers in deine Rechte gelegt hat! Daher werde dir ein Ehrenname glücklicher Vorbedeutung! Er werde dir, von Gott gesandt, in dem sinnreichen Dschinggizi: sei Dschingiz-Chan und regiere fortan als solcher glücklich und glorreich!“ Erdmann, Temudschin der Unerschüttliche. 1862. S. 308 f.; vgl. Ssanang Ssetsen, Gesch. der Ostmongolen. 1829. S. 71 f.

Die Doppelbedeutung, welche dem Namen zukommen soll, drückt sich auch sonst in dem mongolischen Volkscharacter aus.

Ein schwermüthiges Naturgefühl offenbart sich, wenn die Klagegesänge der in der Fremde Ziehenden, wie sie von mongolischen Schriftstellern überliefert sind — auch das heutige Volkslied dort kennt diese Weisen —, in welcher Sehnsucht die Ufer der Heimathflüsse Kerulon und Onon feiern, welche durch den Amur ihre Wasser nach dem ochotskischen Meere senden. Eine sinnige Schwermuth liegt in der Ueberlieferung, welche den sterbenden Temudschin zu seinen Erben sprechen lässt:

„Die Kraft meiner Jugend hat sich umgewandelt in des Alters Schwäche; auf den festen Gang des Jünglings ist das Schwanken des Greises gefolgt. Die letzte Reise, deren Gebot unerbittlich, der Hingang zum Tod ist nahe vor mir.“ Und zur Einigkeit die Seinen gemahnend, sagt der Welteroberer: „Wandelt ihr den Weg der Widerspenstigkeit, so werdet ihr den Mantel des Reiches zerreissen.“ Dann reicht er ihnen je einen Pfeil, den sie mühelos zerbrechen, weiterhin zwei, drei, vier Pfeile, die zusammen einen beträchtlichen Widerstand bieten, und zuletzt ein Pfeilbündel, das nicht mehr gebrochen werden kann. Das Ganze schliesst mit einer Parabel: „Eine Schlange hatte viele Köpfe. Da kam eine Nacht mit kaltem Froste. Die Köpfe suchten zusammen Schutz in einer Höhlung; aber weil diese zu eng war, geriethen die Köpfe in Zank, sich gegenseitig verdrängend. So kam das vielköpfige Thier um. Dagegen eine andere Schlange mit einem Kopf und vielen Schwänzen verkroch sich in einen Erdspalt, den Kopf sammt allen Gliedern bergend, und diese überstand die Unbilden.“

So sinnvoll wusste das Volk zu denken, dessen zähe, trotzige Tapferkeit sich Asien unterthan gemacht — und Europa hatte gezittert vor der todesverachtenden Unerschrockenheit der zahllosen Schaaren. [1])

[1]) Vergl. J. Gilmour, Among the Mongols, p. 219: „It is scarcely possible to believe that the present Mongols are the descendants of those who rode behind Genghis Khan in his wild career of bloodshed and slaughter. Their bravory seems completely gone.“ — „Bei dem Haupttheile des Volkes hat der Buddhismus, ohne dessen Nationalität zu zerstören, einen so entschiedenen Einfluss ausgeübt, dass es beinahe unbegreiflich scheint, wie ein Volk, das mit kaltem Blute ganze Menschenmassen hinopferte, um im Rücken von Feinden sicher zu sein, sich mit Eifer den Gesetzen einer Religion unterwarf, die das

In religiöser Hinsicht sind die Mongolen durch starken Indifferentismus gekennzeichnet. Die Eroberer in der Zeit des Mittelalters mussten vom Osten zum Westen Asiens mit vielen Religionen bekannt werden: gegen alle zeigten sie sich duldsam, und sogar nach eklektischen Gelüsten unternahm man es das Pantheon aufzubauen. Gott im Himmel und der Grosschan auf Erden! blieb die religiös-politische Maxime. Während im Allgemeinen der Buddhismus den Völkerschaften das Gepräge verliehen hatte zu der Zeit, da sie machtvoll in die Entwicklung der Weltgeschichte eingriffen, sind Spuren des (nestorianischen) Christenthums unter ihnen nicht zu verkennen, und die Gaukeleien des ererbten Schamanismus liessen sich von keiner Religion ganz verdecken; ja sie bleiben theilweise bei den Stämmen Hochasiens massgebend in erster Linie.[1]) So könnte

---

Tödten des unbedeutendsten lebenden Wesens als Hauptsünde erklärt; wie die Glieder eines Volkes, das Städte von Grund aus zerstörte und bebaute Gegenden am liebsten in Einöden verwandelte, um Viehweiden zu gewinnen, nun in Erbauung von Tempeln und Klöstern, in Stiftung nützlicher Einrichtungen und in Ausübung religiöser Pflichten mit einander wetteiferten. . . . Die Literatur Hindustans und Tibets wurde nun in den rauhen Steppen der Mongolei heimisch; mit erstaunlichem Fleisse wurde die Menge der buddhistischen Lehrbücher aus dem Sanskrit und Tibetischen ins Mongolische übersetzt." Schmidt, Vorr. zu Ssanang Ssetsen XVI.

[1]) Ueber den Ursprung des Schamanenthums ist die Bemerkung Schmidts (in der Uebersetzung von Ssanang Ssetsen S. 352 f.) noch nicht veraltet:

„Nach dem Glauben der mittelasiatischen Völker ist die Erde und das Innere derselben sowie ihr Dunstkreis mit geisterartigen Wesen angefüllt, die auf die ganze organische und unorganische Natur theils wohlthätigen, theils feindseligen Einfluss ausüben. Jedes Land, jeder Berg, Fels, Fluss, Bach, jede Quelle, jeder Baum oder was es sonst sei, hat einen Geist als Bewohner. Nicht nur rühren die heftigen und verderblichen Naturphänomene von dem Zorne solcher Geister her, sondern auch Misswachs, Seuchen und andere Plagen, sowie plötzliche Krankheitsfälle, Epilepsie, Raserei u. drgl. bei einzelnen Individuen werden ihrem Einflusse zugeschrieben. Sie sind in viele Klassen getheilt, und ihr Wirkungskreis sowie ihre Macht ist sehr verschieden. Vorzüglich werden wüste, unbewohnte Gegenden oder solche, wo sich die Natur in gigantischen Massen und in allen Schrecknissen ihrer Wirkungen zeigt, für die Hauptsitze und Sammelplätze der bösartigen Geister gehalten. Von da ziehen sie nach anderen Gegenden aus, um ihre verderblichen Absichten auszuführen, daher die Wüsten Turans und namentlich die grosse Sandwüste Gobi schon im grauen Alterthum als Aufenthaltsorte der bösen Geister berüchtigt waren. So wird in den Religionsschriften der Buddhisten auch Tibet in seinem ursprünglichen Zustand als ein Reich schrecklicher Geisterwesen und wilder Thiere geschildert. Auf diesem ausgebreiteten Dämonenglauben ist der Schamanismus fast aller

man versucht sein, in den mongolischen Ueberlieferungen sehr alte Einzelheiten zu vermuthen, welche sich mit den späteren religiösen Vorstellungen in ein höchst wunderliches Geflechte verwoben haben. Doch wir huldigen nicht dem Aberglauben jener, welche hinter jeder Hülle jeder Phantasmagorie eine „altehrwürdige“ Weisheit spüren. Wir halten es z. B. für eine Täuschung, welche ähnliche Gefahren birgt, wie sie den Jüngling vor dem verschleierten Bilde zu Sais bedrohten, wenn man, und dies auch in unseren Kreisen, dem Buddhismus als einer „total neuen Weltanschauung“ eine Art Bewunderungs-Tribut entrichtet. Soviel nur ist unbestreitbar: neben den herrlichen, ästhetisch so wohlgeformten Ideenschöpfungen aus Althellas behalten, unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Unparteilichkeit und der kultur- sowie der religionsgeschichtlichen Würdigung, alle Züge alter Ueberlieferungen ihren Werth.

Kosmologische Sagen oder eine sagenhafte Kosmologie hat uns der Schriftsteller hinterlassen, welcher seine „Geschichte der Ostmongolen“ also beschliesst:

„Der ich Ssanang Ssetsen Chungtaidschi heisse, habe, auf den Wunsch und das Verlangen vieler Wissbegierigen, in aller Kürze erzählt, wie im Anfang das Weltgebäude entstand und wie sodann der innere Befund desselben, die ihm angehörigen verschiedenen

Völker Mittelasiens gegründet. In früheren Zeiten war derselbe allgemein; jetzt ist er durch den Buddhismus und Islam beträchtlich vermindert, und im Ganzen auf die rohen Völker Nord- und Ostasiens beschränkt. Indess ist er auch bei den Tibetanern und Mongolen noch keineswegs gänzlich ausgerottet, und bei den muhamedanischen Nomadenvölkern mögen gleichfalls noch Spuren davon vorhanden sein. Bei den zum Buddhismus bekehrten Völkern ist das Geschäft der Bannung und Beschwörung der Geister, das sonst die Schamanen — mongolisch Kami oder Bögè, tibetisch Hlaba, mandschuisch Ssaman — besorgten, auf die Buddhapriester übergegangen, und die verschiedenen Geistergattungen sind von ihnen nach indischen Ansichten klassificirt.“ „Uebrigens“, so meint Schmidt gegen Rémusat polemisirend, „ist die Religion Zoroasters nichts anderes als eine Veredlung des uralten Dämonenglaubens und beruht auf der nämlichen Grundlage, welche ist das Dasein mächtiger, guter und böser Geister, die auf alles in der Natur Vorhandene entweder einen erhaltenden oder zerstörenden Einfluss ausüben. Sogar ist bei den Mongolen der Name des obersten guten Geistes bei den Parsi's, des Herrn der Erde, Hormusd oder Ehora Mesdao, noch übrig geblieben und heisst bei ihnen Chormusda. Von den Buddhapriestern ist derselbe mit dem indischen Indra identificirt, mit dem er überhaupt die grösste Aehnlichkeit hat.“

Wesen sich entwickelten. . . .“ [1]) Vollendet wurde das Werk um 1662 n. Chr., da sein Autor 59 Jahre zählte.

[1]) Siehe: Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi. Aus dem Mongolischen übers., nebst Anmerkungen, Erläuterungen und Citaten aus anderen unedirten Originalwerken von Isaak Jakob Schmidt. Petersburg und Leipzig, 1829. Vergl. u. v. a.: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 1887/89; Stanley Lane-Poole, On the History of the Mongols; Erdmann, Fr. Temudschin der Unerschütterliche. 1862; Hammer-Purgstall, Geschichte der Ilchane. 1842; Peschel, O. Völkerkunde; Pesch, Chr. Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit I. 1888. — Ssanang Ssetsen gibt zum Schluss auch seine Quellen an. Er endigt mit dem Wunsche: „Wer ohne Vorurtheil dieses Werk liest und ein wenig Gutes zu seiner Belehrung darin findet, der möge wie in einen Spiegel hineinblicken. In diesem sieht er, jenen gleich, welche vermittelst des himmlischen Tschintâmani das Verborgene zu ergründen wünschen, die Lingchoa-Blume der ewigen Weisheit aufblühen.“ Besagter Tschintâmani ist eine Gemme, die vom Himmel gekommen sein soll, beprägt mit der hl. sechssilbigen Formel: Om-ma-ni-pad-mè-hûm. Der Verständlichkeit halber passt dieser philosophische Zauberschlüssel nicht bloss für den mongolischen, sondern für jeden „Stein der Weisen“ als Inschrift. T. W. Rhys Davids (Buddhism p. 210) schreibt Om Mani padme hum, und übersetzt: „Ah, the jewel is in the lotus“. Das wäre das esoterische Grunddogma des buddhistischen Monismus: „The self-creative force is in the kosmos“. Das All gleicht einer ewig von selbst erblühenden Lotusblume, welche das Geheimniss der Existenz und des Nirvana in ihrem Kelche trägt. — Hodgson (Essays on the Languages . . . of Nepál. 1874. p. 88. s. u.) bemerkt: „Lotos, the type of creative power. Amitábha is the fourth Dhyáni or celestial Buddha; Padma-páni is his aeon and executive minister. Padma-páni is the ‚praesens Divus‘ and creator of the existing system of worlds. He is figured as a graceful youth, erect and bearing in either hand a lotos and a jewel. The last circumstance explains the meaning of the celebrated six-lettered invocation of him, viz. ‚Om! Mani padme hom!‘ of which so many corrupt versions and more corrupt interpretations have appeared from Chinese, Tibetan, Japanese, Mongolian, and other sources. The ‚mantra‘ in question is one of three, addressed to the several members of the Triad. 1. Om sarva vidye hom — the mystic triform Deity is in the all-wise (Buddha); 2. Om Prajnáye hom — the mystic triform Deity is in Prajná (Dharma); 3. Om mani-padme hom — the mystic triform Deity is in him of the jewel and lotos (Sangha).“

Cfr.: „That Amitábha, by virtue of his Sánta-jnána, created the Bodhisatwa named Padma-páni, and committed to his hands the lotos.“ L. c. 88.

Vergl. M. Müller, Sacred Books of the East. Vol. I, XXIV ff.: „The syllable Om originally seems to have meant ‚that‘, or ‚yes‘. Om is the beginning of the Sâma-veda, the essence of the Rig-veda, the symbol of all speech and all life. Om thus becames the name of the living principle, the Prâna or spirit. Spirit in man is identical with the spirit in nature, or in the sun. Meditation on Om alone, or knowledge of what is meant by Om alone, can procure true

II.

Lassen wir vorerst die Schrullen der buddhistischen Mythologie und Theologie bei Seite! Dann umfasst die Lehre von der Entstehung des Universums die folgenden Hauptgedanken, nach Ssetsens Darstellung.

Dreifach gegliedert ist der Inbegriff alles Seienden: die Region der obersten reinen Geistwesen, welche, farb- und gestaltlos, ein ätherisches Dasein führen; die Region der Mittelwesen, welche von einer mehr und minder geistigen Natur sind; der Bereich der Körperwelt, das allumfassende „Gefäss", der umschliessende „Behälter."

Im ersten Anfange nun entstand der äussere Behälter aus drei verschiedenen Stoffanhäufungen. Sie sind Schaumgebilde oder Gährungserzeugnisse in einem nicht näher zu bezeichnenden Urelement, welches dem Nichts gleichkommt, nämlich die schaffende, webende Luft, das wogende Wasser, die feste und gestaltbare Erde.

Im Raume des Leeren blies ein starker Wind aus allen zehn Weltgegenden zugleich. Dessen Stösse und Gegenstösse geben einer bläulichen, alles einfassenden Luftanhäufung das Entstehen.

Die zweite, die Wasseransammlung nahm ihren Ursprung in einer grossen Wolke, welche sich aus den Luftbewegungen abschied und den Namen Erdenîn Tsoktsa führte. Das bedeutet „Anhäufung des Edlen, des Vortrefflichen." Die Wolke ergoss einen ununterbrochenen Regen, das Salzmeer genannt. So entsprang die unermessliche Wassermenge.

Die dritte, die Erdanhäufung sonderte sich ab aus Stäubchen auf der Wasseroberfläche, wie Rahm auf der Milch zusammengerinnt. Sie sind von atomistischer Kleinheit und goldhaltig, daher ihre Namen Paramanu und Altan-dschirüketu lauten, das heisst: „Atome mit goldenem Herzen." Die Stäubchen wuchsen in siebenmal siebenfacher Stufenfolge zu grösseren Theilchen zusammen, bis zum Umfang eines

salvation, or true immortality. Thus the pupil is led on step by step to the recognition of the self in man as identical with the Highest Self or Brahman, to the highest conception of the Universe, both subjective and objective. And though the final answer, that Om means ether — âkâsa —, and that ether is the origin of all things, may sound to us more physical than metaphysical, still the description given of ether or âkâsa — in the Upanishads — shows that more is meant by it than the physical ether, and that ether is in fact one of the earlier and less perfect names of the Infinite, of Brahman, the universal Self."

Gerstenkornes. Sieben Gerstenkörner machen einen Daumen; vierundzwanzig Daumen geben eine Elle; vier Ellen sind eine Klafter oder eine Bogenlänge; fünfhundert Klafter sind eine Strecke, soweit ein Schneckenhorn hörbar ist; acht solcher Strecken bilden eine Meile (Bère). Eine Vielzahl solcher Meilen in der Breite und in der Dicke gestaltete die Erdanhäufung, genannt „die mächtige Goldfläche." Aus ihrer Mitte erhebt sich der König der Berge, der majestätische Ssumer. Das ist der Meru oder Sumeru der Indier, der Welt- und Götterberg, dessen Ostseite Silber, dessen Südabhang Lapis lazzuli, dessen Westen Rubin und dessen Nordtheil Gold sein soll. Um den Ssumer stehen sieben Goldberge und ergiessen sich sieben Binnenmeere; er ist umgeben von vier grossen und acht kleinen Welttheilen.

Das ist die Gründung des Weltgebäudes; sein Innenbestand entwickelte sich in folgender Art.

Einst fiel ein Geistwesen aus der Region jenseits des Lichtes, um in dem Reiche der Menschen wiedergeboren zu werden. Durch dessen stufenweise Vermehrung entstanden die Reiche der unsichtbaren (farb- und gestaltlosen), sodann die der farbigen Welt und endlich die Lebewesen der drei Welten überhaupt. Das sind: die guten Geister, die bösen Geister, die Menschen, die Thiere, die Ungeheuer der Unterwelt, die Höllengeschöpfe. Das vorzüglichste der lebenden Wesen in den vier grossen Welttheilen ist der Mensch; das Alter seines Geschlechtes, einer Geisterverwandlung, ist unberechenbar. Obwohl auf der Erde wohnend, bedienten sich die Menschen anfänglich nicht der Füsse zum Gehen, sondern sie schwebten durch die Luft. Ihre Nahrung war nicht erdhaft und unrein; sie lebten von der Speise Ssamâdhi, was bedeutet: tiefe, fromme Betrachtung mit Ausschluss aller Sinnenthätigkeit. Ein Geschlechtsgegensatz bestand nicht; die Geburt erfolgte durch Emanationen. Sonne und Mond waren nicht nöthig; die Menschen sahen vermöge eines ihnen eigenen Lichtglanzes. Statt Menschen hiessen sie allgemein Lebewesen.

Eines der Wesen ward einmal lüstern und genoss von der Speise, welche Erdbutter genannt wird. Die anderen thaten sämmtlich desgleichen. Da verschwand die Himmelskost. Die Menschen wurden schwerfällig, sanken zur Erde nieder, und der Lichtglanz, den sie vordem ausstrahlten, erlosch in der Dunkelheit. Damit nahm das Uebel der Gemüthsverfinsterung seinen Anfang. Gleichzeitig kamen,

als Schicksalsfolge der Werke sämmtlicher lebendiger Wesen, die Lichtquellen Sonne, Mond und die Sterne zum Vorschein.

Später nahm ein anderes lüsternes Wesen Speise von dem „Walde des Grünen". Wieder folgte eine allgemeine Nachahmung, und der fortwährende Genuss der unreinen Erdennahrung brachte den Geschlechtsgegensatz hervor. Hiemit nahm seinen Anfang das Uebel der sinnlichen Liebe.

Noch später ass ein Wesen von einer wildwachsenden Reisgattung, Ssalu genannt, und die übrigen thaten ebenso. Darnach verschwanden alle früheren Speisen, und man war gezwungen, den Reis zur allgemeinen Nahrung zu nehmen. Jeweils holte sich jeder nach Bedürfniss. Als einmal ein Thor auch für den folgenden Tag sammelte, ging der Reis aus, welcher nicht gepflanzt zu werden brauchte. Dies war der Beginn des Uebels träger Sorglosigkeit.

Der Reis musste von jetzt an gebaut werden. Mässigkeit im Genuss ward begleitet von Unmässigkeit. Das hatte die Unterschiede von schön und hässlich zur Folge, und aus gegenseitiger Eifersucht und Habsucht der Menschen entwickelte sich der Hader, welcher bis zum Todschlag führte. Das war der Beginn vom Uebel des Zornes.

Einige, welche viel Reis geerntet hatten, verbargen ihren Vorrath vor denjenigen, welche wenig gewonnen, und assen heimlich. Das war der Anfang vom Uebel des Geizes. — —

Hiemit schliesst die Kosmologie unseres Autors. [1]) „Ein Wesen von grosser Schönheit und vorzüglichem Ansehen, dabei aufrichtigen und rechtschaffenen Gemüthes und von hellem Verstande" tritt jetzt

[1]) Zur Charakterisirung des Autors bemerkt der Uebersetzer (Vorrede X. ff.): Der Name Monghol war vor dem 13. Jahrhundert unbekannt. Das Volk, das sich unter diesem Namen einigte, bestand aus einer Menge grösserer und kleinerer Stämme, von denen jeder sein Oberhaupt hatte. Zu Zeiten vergrösserten sich mehrere dieser Stämme durch Unterwerfung kleinerer. So entstanden Völkerschaften mit besonderen Namen, deren Beherrscher unumschränkte Gewalt übten. Solche, dem Volks- und Sprachcharacter nach mongolische Nomadenreiche dauerten gemeiniglich nur kurze Zeit. Besonders China war ihren kriegerischen Einfällen ausgesetzt. Chinesische Quellen sind es auch, welche das Andenken dieser rohen Staaten aufbewahrten. Vor „Tschinggis Chagan" gab es bei den Mongolenstämmen weder Schrift noch Geschichte. Frühere Begebenheiten wurden durch mündliche Ueberlieferung der Vergessenheit entrissen. Freilich artete so die Sache oft in Fabeln aus. Auch die Geschlechtsregister — jeder Stifter einer neuen Dynastie leitete seine Herkunft von einer Gottheit ab — theilten solches Los. Mehr denn zwanzig Jahre nach Temudschins Tod (1227) kam die mongolische Schrift auf, und es dauerte

auf. Dem rechtmässigen Besitzer wird sein Eigenthum bestätigt; die Herausgabe des unrechtmässig Erworbenen wird erzwungen, das Ackerland wird nach gleichem Mass vertheilt, und alle erfahren Ein Recht. Das „Wesen" wird zum Oberherrn erwählt; dieser heisst Tschakrawartin, d. i. Universalmonarch. Geordnete Lebenszustände in der Menschheit beginnen, und das Herrscherhaus der Ostmongolen, deren Geschichte Ssetsen schreiben will, hat seinen Ahnherrn und die buddhistische Religion hat einen ersten übermenschlichen Begünstiger. Er ist in Indien, Tibet und in der Mongolei bekannt als jener, welcher in der ersten Zeitvollendung der allerersten Weltperioden (kalpas) steht. „Da waren schon durch die Schicksalsfolge der lebenden Wesen Sonne, Mond und Sterne am Himmel zum Vorschein gekommen, und sie erleuchteten mit ihrem Lichte die vier Welttheile."

einige Zeit, bis sie allgemein Eingang fand und zur Abfassung von Büchern gebraucht wurde. Die späteren schriftlichen Nationaldenkmäler mochten aber wohl durch den fanatischen Hass der Chinesen, nach der Vertreibung der Mongolen aus dem Reiche der Mitte, sowie im Westen Asiens von den Zerstörern der dortigen Dynastien vertilgt worden sein. Der beste persische Geschichtsschreiber der Mongolen, Fazl-Allah-Raschid-eddin, hat werthvolle Notizen aufbewahrt. — Die Mongolen haben im Laufe der Zeit sich den Sitten und Gebräuchen der unterworfenen Völker, deren höhere Bildung ihnen anfangs gleichgiltig und wohl auch verächtlich war, anbequemen müssen. Sie wurden Chinesen und Buddhisten, im Westen eifrige Muhamedaner. Diese verloren die Fühlung mit den unter chinesisch-mongolischer Herrschaft lebenden Heimathstämmen. Nur bei letzteren erhielt sich das mongolische Schriftthum, während man im Westen bloss das mongolische Alphabet behielt. Das Türkische wurde mongolisch geschrieben bis zum Sturze der Timuriden. Nach der Vertreibung der Mongolen aus China ging auch der Buddhismus bei ihnen unter, und sie kehrten in einen Zustand der Sittenverwilderung zurück, der vom früheren nur dadurch sich unterschied, dass der Gebrauch der Schrift verblieb. Solches dauerte ungefähr zwei Jahrhunderte. Nach dieser Zeit erholte sich die Nation wieder unter einigen Tapfern und klugen Fürsten, welche den Buddhismus aufs neue einführten und allgemein verbreiteten. Nicht lange nach dieser Zeit, als die Herrschaft der Mandschu aufkam, lebte Ssanang Ssetsen, ein Abkömmling Tschinggis-Chagans und Fürst des volkreichen Stammes Ordus. Er schrieb sein Geschichtswerk, nachdem in Folge der Eroberung des chinesischen Reiches der grösste Theil der mongolischen Stämme gleichfalls unter die Herrschaft der Mandschu gekommen war (1662). Ssetsen ist eifriger Buddhist und verweilt am liebsten dort, wo für seine Religion etwas geschah, dieselbe hauptsächlich im Auge behaltend und alles aus ihrem Gesichtspunkt betrachtend.

Eine Merkwürdigkeit, welche der Buddhismus darbietet, tritt auch in der mongolischen Fassung seiner Aufschlüsse über den Weltanfang zu Tage. Buddha, heisst es, hatte die metaphysischen Fragen nach den „Ursprüngen“ als müssige, nutz- und ziellose Grübeleien abgewiesen. Reine, unbedingte, sich selbst tragende und sich selbst genügende Ethik sollte Gautama's Lehre sein. [1]) Die Existenz der Körperwelt und die der Lebewesen, die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung, das sind schlechthin gegebene Thatsachen, gleichwie die ausnahmslose Veränderlichkeit des empirischen Seins. Hierüber tiefer nachzudenken, ist werthlos. Das Handeln ist alles. Und dabei soll nur das Wie des Thuns und Verhaltens, das Rechthandeln, Gegenstand des Studiums sein. Das Warum dafür, die Principien, welche die ersten Erkenntnissgründe sind und hinweisen auf die ersten Seinsursachen, brauchen nicht zur Sprache zu kommen. Die Warumfrage wird überhört, während sich die Antwort vorzeitig herandrängt auf die Frage Wozu. Alles Dasein ist Leiden; der Durst nach Sein ist des Leidens Grund; die Auslöschung dieses Durstes ist die Aufhebung des Wehes — und dazu führt die Rechtschaffenheit. So lauten die „vier grossen Wahrheiten“ des Erleuchteten. Desswegen ist der Tugend „edler Pfad“ zu wandeln, damit er zur Erlösung führe, und der Erlösung Ziel ist Nirvana. Wie der erste Grund des Seins im unfassbar Leeren liegt, so soll das Ziel alles Daseins bestehen in dem Verlöschen des sündigen, begehrenden Denkens und Empfindens, auf dass nicht ein Wesen, gemäss dem unerforschlichen Geheimniss von Schuld und Verdienst (karma), zur Erneuerung der Individualexistenz getrieben werde. [2])

[1]) „To cease from all sin,
To get virtue,
To cleanse one's own heart:
This is the religion of the Buddhas.“
„Rise up! and loiter not!
Follow after a holy life!
Who follows virtue rests in bliss,
Both in this world and in the next.
Follow after a holy life!
Follow not after sin!
Who follows virtue rests in bliss,
Both in this wtorld and in the nex.“

So gibt Davids (Buddhism p. 62. 65) den Grundgedanken der buddhistischen Doktrin nach dem Dhamma-pada 168 f.

[2]) Ueber das vielbesprochene Nirvana, welches Davids (a. a. O. 111 f.) sub specie generalitatis bezeichnet als „sinless, calme state of mind, perfect

Was hat diese Selbstverstümmelung des Denkens, welche dem metaphysischen Bedürfniss des Geistes nichts als ein verbrämtes Nichts entgegenzuhalten weiss, für Folgen gehabt? Sie hat sich in eigenthümlichster Weise gerächt. Statt an dem Nichts im Anfange sich genügen zu lassen, hat der spätere Buddhismus ein ganzes Heer von metaphysischen Agentien erdichtet, welche, von der allerwunderlichsten Gestalt und Haltung, dem Sein der Welt zur Geburt verhelfen sollen. Weiterhin, zum ungewollten Beweise dafür, dass es kein Ethos geben kann ohne ein Dogma, sowenig als der Schlussstein an einem Gebäude denkbar ist ohne den Grundstein, haben sich leer ethische Begriffe als Erzeuger ontologischer Verhältnisse in die trübe Vorstellungswelt des Buddhismus eingedrängt und die Alleinherrschaft an sich gerissen. Die Entstehung von Sonne, Mond und Sternen ist die „Schicksalsfolge" aus den Thaten aller der sterblich gewordenen Unsterblichen. „Karma", das Thun und die Art des Thuns ist der Bestimmungsgrund des Seins und seiner Artungen. [1])

Es sollen nun zur mitgetheilten Kosmologie erklärende Vergleichungen beigezogen werden, nachdem die wissenschaftlichen Gedanken hervorgehoben sind, welche durch die Phantasiegebilde hindurchscheinen.

peace. goodness. and wisdom." ist vielleicht alles gesagt in den Versen aus Pratmoksha:

„The Heart, scrupulously avoiding all idle dissipation,
Diligently applying itself to the Holy Law of Buddha,
Letting go all lust, and consequent dissappointement,
Fixed and unchangeable, enters on Nirvana".

[1]) Den Begriff des „karma" sucht Davids (a. a. O. 102 f.) durch Vergleichung mit dem Fatum der altklassischen Philosophie und des Muhamedanismus also zu verdeutlichen:

„When the innocent is oppressed, and his persecutor prospers in the world, the sufferer, if he belived in fate, would think: ‚This was preordained, I must submit' — and he would try to rectify the balance of justice by assuming a result, beyond what he sees, in the darkness of the future; if he believed in karma, he would think: ‚This is my own doing, I must bear no malice' — and would try to rectify the balance of justice by assuming a cause, beyond what he sees, in the darkness of the past." Das letztere ist dem Buddhismus sehr wohl möglich durch seine Annahme der Seelenwanderung. Diese selber ist nichts anderes als der denkwidrige Versuch, die Frage nach dem metaphysischen Anfange durch einen moralischen regressus in infinitum zu beseitigen.

III.

Nach dem Lehrbegriffe der Buddhisten, führt der Uebersetzer unseres mongolischen Autors aus, nach ihren Ideen über die Schöpfung, über die Entstehung der Erscheinungswelt, ist das Nichts im Sinne des leeren Raumes der ursprüngliche Zustand alles Vorhandenen. Letzteres hat sich durch Unordnungen im leeren Raum unter Gaukelgestalten der Vergänglichkeit entwickelt. Dabei bedingte und erzeugte das Eine das Andere nach feststehenden Schicksalsgesetzen. Alles durchläuft die Zeitenfolgen des selbstgeschaffenen Schicksals, sowohl das Einzelne als die Gesammtheit, und alles ist irgendwie gefesselt an den Sansâra, die Welt und ihre Gesetze. Das Anknüpfungsmittel ist die Metempsychose.

Der Sansâra, nachdem geworden, nimmt allmählich wieder ab: die gröberen Theile der Materie werden vernichtet; die feineren, geistartigen Lichttheile steigen von Stufe zu Stufe, sich vereinigend in der Lichtregion des zweiten Dhjâna, im oberen Betrachtungskreis. Das Sanskritwort Dhjâna nämlich bedeutet „tiefe innere Selbstbeschauung“. Ist die gedachte Vereinigung vollzogen, dann ist das sichtbare Weltsystem in sein Nichts zurückgegangen. Auch die Region des ersten Dhjâna, des unteren Betrachtungskreises, unterliegt der Auflösung, und nur die hohen Götterregionen und was sich in die Buddhagestalt erhoben, sind unzerstörbar. Der ruhige Zustand des unvergänglichen Dhjâna dauert eine Zeit von zwanzig Kalpa's. Diese Weltperioden bilden eine kaum nennbare Zahl von Jahren.

Aus dem Bereiche des Unvergänglichen, das dem periodischen Wandel des Sansâra nicht unterstellt ist, wehet zur Zeit einer neuen Weltentstehung ein heftiger Wind herab. Er bildet den Bezirk des ersten Dhjâna. Von hier aus erzeugt sich, gleichfalls durch das Medium eines Sturmes, die Region der höheren Geisteremanationen. Die das Nichts oder genauer das nicht greifbare Immaterielle bewohnen, die Lichtwesen, vermischen sich zeitweilig mit der Materie, um das Intellektuelle daraus zu erlösen, es befreiend von den Fesselungen in der Sinnenwelt. Unter Sturmwind wird ein dritter Geisterkreis gezeugt, und so geht es abwärts, bis das „immaterielle“ Wehen die untersten Gegenden des leeren Raumes erreicht hat, woselbst es endlich die Luftanhäufung schafft, die Entstehungsursache der materiellen Welt. Während hier drei Abtheilungen bestehen, erheben sich jenseits des zweiten Betrachtungskreises — dieser selber ist auch drei-

fach: Licht, unendliches Licht, über jeden Begriff helles Licht — ein dritter, vierter und weitere, lauter Reiche vollendeter Seligkeit und Göttlichkeit.

Im letzten Jenseits webt dasjenige, „ist", nach dem Begriff eines absoluten Quietismus, dasjenige, was ohne Farbe und Gestalt, ohne Fassbarkeit, schlechthin ohne Raum und Zeit ist. Seine einzige Qualität und seine ganze Thätigkeit besteht darin, „dass es ist", durch Sein sich selbst beschauend und durch Selbstbeschauung seiend.

Mit dem Gesagten haben wir eine erste wissenschaftliche Idee erhoben aus dem Vorstellungskreis jener Träumer, deren Denkorgan, wenn dies auch nicht in dem Grade zutrifft wie in der indischen Brahmanenphilosophie, doch immer noch die ungebundene Phantasie ist. Der Gedanke nennt freilich nicht ein Resultat, sondern besteht in einem Postulate. Welches ist dies?

Wir zögern nicht zu bekennen, dass der vorgeführten buddhistischen Kosmologie die gleiche Idee zu Grunde liegt, von welcher die nicht bloss den Gegenständen, sondern weit mehr ihren Werthverhältnissen Rechnung tragende Dreitheilung des theoretischen Wissens bei Aristoteles (ἐπιστήμη φυσική, μαθηματική, θεολογική Metaphys. X, 7) eingegeben ist, die gleiche Idee, welche den Begriff des reinen νοῦς, des πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, des actus purissimus u. a. beseelt. Der Zug des Menschengeistes ist überall derselbe, ob das Nachsinnen über unsere höchsten Fragen sich bewegt in den feingeschliffenen Formen des Hellenismus oder in jenen faden Ueberschwenglichkeiten, denen das Wahrste zusammenzufallen scheint mit der grösstmöglichen Ueberfüllung oder Ueberspannung des Einbildungsvermögens. Dieser Zug geht dahin, der höchsten Wahrheit gewiss und des höchsten Wesens habhaft zu werden.

Jedes Dasein ist, wenn wir die buddhistischen Ausdrücke nüchtern fassen, das Betrachtungsprodukt eines ihm nächst vorangehenden Höheren. Jedes Seiende ist um so werthvoller und vollkommener, je feiner seine Seinsatcualität, seine „Beschauung" ist; jede Thätigkeit ist um so reiner, je mehr sie von den Gesetzen der Vielheit und Veränderlichkeit entbunden, je weniger sie in den groben Stoff verflochten, je lauterer sie Sinnen geworden ist — und dieses selber erhöht sich in dem Grad, als die Nothwendigkeit seiner Discursion abnimmt und die Kraft seiner Intuition wächst. Das wahrste und das höchste Sein ist jenes Thätigsein, welches nicht vieler, nach bestimmten Gesetzen geregelter Acte bedarf, sondern in Einem Acte,

zeitlich und räumlich, alles ist. Wem sein „Ist“ sowohl das Sein als das Thätigsein als die Gesetzlichkeit von Sein und Thätigsein ausmacht; für wen sein „Ist“ der Spiegel und das Bild und das Auge der Selbstbeschauung ist: der ist unbedingt, der ist absolut; an ihm haben wir den oder das Absolute.

In moderner Sprechweise würden wir etwa sagen: das wahrste, das höchste und das wirklichste Wesen ist jenes, welchem aus seiner ewigen Selbstunterscheidung die unendliche Seligkeit quillt und welches aus unendlicher Seligkeit seine ewige Selbstanschauung vollzieht. Sonach wäre das Ziel der buddhistischen Schöpfungs- oder Emanationenlehre das Ziel einer jeden Denkanstrengung, nämlich:

„Deus sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sui mutatione mutabilia faciens nihilque patiens.“

Augustinus fügt diesen seinen Worten an: „Quisquis ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de Deo sentire, quid non sit.“ (De Trinit. V, 1. 2.)

Jenes also halten wir für das instinctiv verfolgte Ziel der angeführten morgenländischen Speculationen: das Wesen zu finden und zu fassen, welchem keinerlei Gesetz als transcendentales Gebot gegenübersteht, welches nicht irgendwie nach Gesetz und Nothwendigkeit seiend und thätig ist, sondern welches sein Seins- und Wesensgesetz selber, in welchem kein „dunkler Naturgrund“, sondern welches lichtes Schauen und schauendes Licht ist. Um diese wissenschaftlich durchaus berechtigte Idee drehen sich unbewusst die Phantasiegebilde des späteren Buddhismus, soweit sie sich in den vor der Entstehung der Erscheinungswelt gelegenen Perioden und Regionen bewegen.

Das Ziel ist mit unnachahmlicher Kürze und vollendeter philosophischer Schärfe genannt durch das Bibelwort 2. Mos. 3, 14 f. Apocal. 1, 8: „Ich bin der Ich-bin.“ Warum haben die indisch-asiatischen Spekulationen dieses Ziel nicht erreicht? warum mussten sie es verfehlen?

Der Grund ist ein logischer oder psychologischer, die Verwendung einer falschen Analogie. Die Denkversuche, welche zum einen Theil im Vorbewusstsein der Seele wurzeln, die verschiedenen Anstrengungen des Geistes, um die Urwahrheit immer höher und

feiner, immer schärfer und sicherer zu erfassen, hat man auf die Urwesenheit selber übertragen, hat man in die „Betrachtungskreise" des Jenseits projicirt: es wurde, was menschliches Thun war in Bezug auf das Göttliche, verstanden als die immer lauterer sich sublimirende Energie des Göttlichen selber. So musste die Grenze zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Subject und Object, nicht bloss ins Unbestimmte verschwimmen, sondern sie musste dem Subjecte, wenn es sich, im Banne der falschen Analogie, zu den eindringendsten Aussen- und Innenbeobachtungen erschwingen wollte, als nichtiger Schein vorkommen. Darum ist dem Buddhismus alles Einzelne in der Erscheinungswelt vergänglich und nichtig, weil diese in ihrer Gesammtheit nichts als die täuschende Wandelung des Unfassbaren ist.

Dieser Gedanke lässt sich also verdeutlichen. Für ein Kind erscheint die umgebende Welt in seinem Bewusstsein wie in einem mattstrahlenden Spiegel. Unbewusst denkt es sich als den Mittelpunkt, um welchen das All umschwingt. Im Wachsthum erweitern sich die Vorstellungskreise des Menschen Stufe um Stufe. Aber auch der Erwachsene, wenn er nicht zur letzten Erkenntniss vorgedrungen, entschlägt sich nicht gänzlich der Täuschung des Selbst. Und doch ist dieses, wie alles scheinbar Beharrende, nichts weiter als ein vorüberschwindendes Theilchen am All. Ross und Reiter mögen sich jeweilig selbstständig dünken. Wer sie aber und ihre Bewegungen von einem höchsten Standpunkt aus betrachtet, der durchschaut, dass sie von der Allheit ebensowenig verschieden sind, als die Mähne, welche im Winde flattert, vom Pferde getrennt ist. [1])

[1]) Vergl. Davis, Buddhismus p. 88 f. Daselbst (94 f.) ist eine Anrede Buddha's an seine Bettelmönche nach dem Sutta Pitaka also wiedergegeben:

„Mendicants, in whatever way the different teachers regard the soul, they think it is the five skandhas, or one of the five. (Die fünf skandas = „Anhäufungen" sind: die materiellen Attribute; die Sensationen: die abstrakten Vorstellungen: die Strebungsvermögen: das Vernunftdenken.) Thus, mendicants, the unlearned man - - who does not associate either with the converted or the holy, or understand their law, or live according to it — such a man regards the soul either as identical with, or as possessing, or as containing, or as residing in sensation, or in abstract ideas, or in tendencies and potentialities, or in thought and reason. By regarding soul in one of this ways, he gets the idea ‚I am'. Then there are the five organs of sense, and mind, and qualities, and ignorance. From sensation (produced by contact and ignorance) the sensual unlearned man derives the notion ‚I am', ‚this I exists'. ‚I shall be'. ‚I shall not be', ‚I shall or shall not have material qualities'. ‚I shall or shall not have, or shall be

Wir hielten es nicht für unnütz, auf die psychologischen Gründe hinzuweisen, welche es begreiflich machen, wie der Buddhismus auf die Irrgänge des Monismus gerathen konnte und, einmal dahin verschlagen, im Illusionismus untergehen musste.

Ausser dem wissenschaftlichen Gedanken: der Anfang ist das Etwas, welchem kein Gesetz und keine Schranke und keine Kategorie gilt, welches all' dies ist und welches durch reines, gegenstandsloses Thun (sich in - sich - selbst - Regen, Sinnen, Wehen) Alles wirkt und bewirkt — ist es noch ein zweiter, der aus den buddhistischen Einbildungen hervordämmert. Es ist die Vorstellung: *ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ.* Was die Gottheit denkt, ist Gestalt und Gesetz. Dieser Gedanke liegt als Keim schon in der Anschauung: alles Gewordene unterliegt dem Gesetze der Schicksalsfolge, der Verkettung von Ursache und Wirkung, und die Quelle hievon ruht in dem Karma. Ein bloss ethisches Sichregen und Sicherhalten wirkt logische und ontologische Verhältnisse. Damit ist ein sehr hoher Begriff angedeutet.

Die skizzirte Kosmologie steht unbewusst unter dem Einflusse desselben und verräth dies, wo sie sagt, dass das „Wehen" aus den Regionen des Intellectuellen, nachdem es an die untere Grenze des leeren Raumes gedrungen, materielle Wirkungen erzeugt habe. Nun treten die mathematischen Gesetze des leeren Raumes und die physikalischen der Elemente, tritt die Geometrie und die Mechanik, aller Phantastik zum Trotz, in Wirksamkeit. Die Gesetze sind geahnt, wenn auch, den wissenschaftlichen Ausdruck zu finden für ihre Wirkungsform, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Wie sehr die Willkürconstructionen zurücktreten zu Gunsten der nüchternen Beobachtung, geht aus der einen Bemerkung hervor: in Stäubchen auf der Wasseroberfläche, gleich der Sahne auf der Milch, hat sich das Erdige zum Anbeginn abgesondert; in Atomen und Molecülen hat es sich verdichtet.

Die moderne Naturwissenschaft, welche den Begriff des Naturgesetzes auf die Beharrung der Materie, auf die Beharrung des

---

neither with, nor without, ideas.' But now, mendicants, the learned disciple of the converted, having the same five organs of sense, has got rid of ignorance and anquired wisdom; and therefore (by reason of the absence of ignorance, and the rise of wisdom) the ideas ‚I am' and so on, do not occur to him."

Kleinsten gründet im Flusse des physischen Processes, könnte in dem ausgehobenen Zuge die Andeutung einer sehr tiefen Induction entdecken.

Soviel wollten wir betonen: selbst in der asiatischen Speculation haben die Wucherungen der Phantasmen die wissenschaftlichen Ideen nicht völlig ersticken können. Dies, und nicht etwa eine Apologie des Buddhismus, mag uns ein Recht geben, erklärende Vergleichungen dem oben Mitgetheilten beizufügen. Wir versagen uns eine Erörterung der Angaben unseres mongolischen Schriftstellers, welche er macht über die Entwickelung des inneren Ausbaues der Welt. Hier begegnen uns solch' verdächtige Aehnlichkeiten mit unseren heiligen Schriften, dass man zu glauben versucht ist, der eine oder andere biblische Zug hätte zur Ausschmückung der kosmogonischen Fabeln herhalten müssen.[1]) Oder sollten hier Rückschlüsse auf eine Art geschichtlichen Mysteriums sich nahelegen dürfen? Genannt seien nur die Vorstellungen, welche den Fall des Menschen aus einem übernatürlichen und Idealzustand hinstellen als die Folge eines Genusses von Unreinem, welche den ungeordneten Geschlechtsgegensatz u. a. als Strafe des Falles bezeichnen.

Nicht vergessen soll sein, dass die moderne Wissenschaft[2]) in dem verhältnissmässig späten Auftreten der Gestirne, welche die Zeiten zählen sollten, welche „Schicksalserfolge" irdischen Thuns waren, einen wichtigen Zug erkennt für die Ergründung der kosmogonischen Entwickelungen.

---

[1]) Vergl. Hodgson a. a. O. 55 über die Erzählung vom Sündenfall: „This is a most curious legend. J suspect that the legend was stolen from our Bible, by some inhabitant of Nepaul, who had gathered a confused idea of the Mosaic history of the origin and fall of mankind from the Jesuit missionaries, formerly resident in this valley; or perhaps the legend in question was derived from some of those various corrupt versions of the biblical story which have been current among the Jews and Moslems of Asia for many centuries."

[2]) Vergl. Duilhé-Braig, Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung. Freiburg, Herder. 1889. S. 167 ff. (Kosmologie); H. Faye, Sur l' Origine du Monde. 2. édit. 1885. pp. 8 sv. (Moïse et la Genèse).

(Schluss folgt.)

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

IV.

(Schluss.)

8. Die Haller'schen Ideen in neuscholastischen Werken.

Bei dem schroffen Gegensatze, welcher zwischen der Staatslehre der christlichen Philosophie und jener Haller's besteht, dürfte die Thatsache Verwunderung erregen, dass die Haller'schen Ideen in eine Reihe von Büchern scholastischer Richtung Aufnahme gefunden haben. Dieselben wurden verwerthet, um den Staat als unmittelbares Naturproduct und die Staatsgewalt in bestimmten Personen als unmittelbar natürliches oder unmittelbar göttliches Recht hinzustellen. Die hochangesehenen und sonst hochverdienten Männer, welche diese Richtung vertreten, können wir daher mit Recht die Schule Haller's nennen, wenn dieselben auch dessen Irrthümer theilweise milderten oder veränderten und viele sich vielleicht nicht bewusst sind, Haller's Ansichten zu vertheidigen.

Es ist nothwendig hierauf aufmerksam zu machen, um die einzig richtige Staatslehre der christlichen Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Vor allem müssen die neuscholastischen Werke über Ethik und Naturrecht von den fremdartigen, antischolastischen und daher unharmonischen Beigaben aus dem Haller'schen Ideenkreise gereinigt werden, dann erst ist eine harmonische Bearbeitung und Weiterentwickelung der christlichen Staatslehre möglich. Hören wir daher wie hervorragende Schüler Haller's den Staat und die Staatsgewalt als unmittelbare Erzeugnisse der Natur darzustellen suchen:

1. „Wo immer eine Menschenmenge zusammen lebt, sei es durch organische Entwicklung, sei es durch freie Ansammlung, entsteht unmittelbar in Kraft des Naturgesetzes jenes Band, welches der staatlichen Gesellschaft ihr Dasein verleiht."

Dies ist nach dem Gesagten entschieden zu leugnen. Hören wir den Beweis dafür:

„Jene Rechte und Rechtspflichten entstehen unmittelbar durch das Naturgesetz, welche im Hinblick auf die sociale Natur des Menschen und auf die natürlichen Verhältnisse der menschlichen Dinge nothwendig sind, um den Zweck des Lebens überhaupt in würdiger Weise zu erreichen. Dies ergibt sich aus dem höchsten Rechtsprincip: »Beobachte die richtige sociale Ordnung« oder: »Der Grund und das Mass des natürlichen Rechtes ist von der richtigen Ordnung des socialen Lebens, wie es natürlich festgesetzt ist, herzuleiten.« — Wo immer nun eine Menschenmenge zusammen lebt, erweist es sich als unmittelbar nothwendig, dass die Einzelnen verpflichtet seien, das Gemeinwohl beständig aber in verschiedener Weise zu fördern und zwar unter einer höchsten Auctorität, welche das Recht besitzt, die Menge zu diesem Ziele zu leiten; dies ist aber offenbar das juridische Band der staatlichen Gesellschaft. Also entsteht diese unabhängig von jeder Uebereinstimmung."

Diese Beweisführung beruht auf falschen und willkürlichen Behauptungen. Durch das blosse Zusammenleben einer Menge in einer Gegend allein entsteht noch kein bürgerliches Band; nur die allgemeinen Menschenpflichten müssen wegen der Nähe und Nachbarschaft Anderer sehr oft ihre Anwendung finden. Was ferner den Obersatz des Syllogismus betrifft, so sind keineswegs alle im Hinblick auf die sociale Natur u. s. w. nothwendigen Rechte und Rechtspflichten unmittelbar natürlich. Es gibt auch mittelbar natürliche, d. h. erworbene Rechte, die sehr nothwendig sind, z. B. das Eigenthumsrecht (jus acquisitum proprietatis). Die Nothwendigkeit zeigt nur, dass gewisse Rechte und Pflichten existiren, also entweder angeboren oder durch menschliche Thätigkeit entstanden sein müssen. Mehr kann auch aus keinem allgemeinen Rechtsprincip gefolgert werden. Dies sagt einer angesammelten Menschenmenge das Wort: „Beobachte die richtige Ordnung", du kannst hier versammelt bleiben oder auch nicht; willst du bleiben, wird es nicht wohl möglich sein, friedlich und glücklich zu leben, ohne durch ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinstimmung die Pflicht auf dich zu nehmen, nach einer über die Privatbeziehungen hinausgehenden öffentlichen Wohlfahrt zu streben, d. h. die Pflichten der legalen Gerechtigkeit. Wird diese Beistimmung nicht geleistet, so mögen bald grosse Uebel zu Tage treten und dadurch die Pflicht klar werden, entweder fortzuziehen oder sich bleibend zu einen; diese Pflicht sich zu einen geht aber der bleibenden Einigung, d. i. dem Staate voraus und bezieht sich unmittelbar auf den consensus, sie ist noch keine Pflicht der legalen Gerechtigkeit, sondern eine Pflicht

gegen sich selbst oder eine Liebespflicht gegen andere. Damit haben wir auch auf den Untersatz geantwortet, in dem überdies keine Unterscheidung zwischen privatem Gemeinwohl und öffentlichem Gemeinwohl gemacht noch angedeutet wird.

2. Man sucht ferner die staatliche Einigung als eine unmittelbar natürliche darzustellen, wenigstens so oft unter einer Menschenmenge ein Mann durch eine besondere Fähigkeit zur Regierung hervorragt. Durch diese besitzt er die Auctorität, die Auctorität aber ist das alleinige Band der staatlichen Gesellschaft, sie ist die Wesensform derselben. Durch diesen Gedankengang hat das Haller'sche psychologische „Naturgesetz" als Grundlage der Staatsgewalt in mehrere Lehrbücher von sonst scholastischer Richtung Eingang gefunden. „Besondere Fähigkeiten" werden als Rechtstitel der Herrschergewalt aufgestellt! Und doch lehren dieselben Auctoren, dass sich jedes Recht auf das natürliche Moralgesetz gründe und ihm eine moralische Rechtspflicht entspreche. Man zeige also, wie das natürliche Moralgesetz dem besonders Befähigten unmittelbar, unabhängig von jeder Beistimmung, die staatliche Auctorität verleihe. Dies zu beweisen ist aber unmöglich. Die Vernunft zeigt nur, dass es angemessen ist, den Fähigeren vorzuziehen, und zuweilen auch Pflicht, demselben die Auctorität zu verleihen, aber keineswegs, dass die grössere Fähigkeit allein schon dieses Recht verleiht. Abgesehen davon, dass die grössere Fähigkeit nicht selten sehr zweifelhaft und strittig sein kann, wäre auch die Sicherheit der Fürsten durch die beständige Gefahr beeinträchtigt, dass ein Mann von grösserer Regierungsfähigkeit auftrete und die Krone beanspruche. Da das Recht der Erstgeburt keine Bürgschaft für eine hohe Befähigung des Thronfolgers bietet, so wäre nach dieser Lehre jede Erbmonarchie gefährdet. — Betrachtet man den Charakter dieses vermeintlichen Rechtstitels genauer, so findet man, dass er auf einer Verwechselung von physischer Ueberlegenheit mit der Auctorität beruht; wie denn auch Haller die Auctorität nicht vom Sittengesetze ableitet, sondern dieselbe durch dieses nur begrenzt wissen will, um den Missbrauch der Macht auszuschliessen.

Ist also dieser Rechtstitel ein unechter und falscher, so darf er auch in seltenen Fällen nicht als echt und wahr anerkannt werden. Dennoch behaupten Manche, welche sich in den Haller'schen Ideenkreis hineingelebt haben, das Gegentheil.

Unter besonderen Umständen, sagt man, besonders wenn ein Einziger allen Uebrigen weit überlegen ist, und er allein befähigt erscheint, die Regierung zu übernehmen, hat er durch diese hervorragenden Eigenschaften ein moralisches Uebergewicht (praevalentia moralis) und dadurch das Recht zu herrschen, so z. B. ein Patriarch, welcher zugleich Grundbesitzer ist, oder ein siegreicher Feldherr.

Auch hier verwechselt man die Angemessenheit mit dem strengen Rechte, die Forderung der Vernunft, einen solchen Mann als Herrscher anzuerkennen, die Pflicht, ihm sich zu unterwerfen und Gehorsam zu versprechen mit der Pflicht des Gehorsams selbst. Ausserdem vergisst man darauf, dass alle persönlichen Eigenschaften einer Person und daher auch das moralische Uebergewicht der Sphäre des Privatlebens angehört, die von der Sphäre des staatlichen Lebens wesentlich verschieden ist, dass es daher unmöglich genügen kann, um allein und unmittelbar den Unterschied herzustellen, der in der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit im Staatsleben zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen besteht. Aber, wird man sagen, jener ehrwürdige Patriarch, jener beliebte Kriegsheld kann, ohne der Ungerechtigkeit beschuldigt zu werden, befehlen, man folgt ihm mit Bereitwilligkeit; die Vernunft sagt uns also, dass er die Auctorität schon besitze, ohne dass sie ihm ertheilt worden sei. — Die Antwort muss lauten: Befiehlt er auf dem Gebiete des Privatlebens, so mag er sich hier schon grosse Auctorität im eigentlichen Sinne erworben haben, aber selbst hier meistens nicht unabhängig von der Beistimmung (s. oben Abschnitt 6); beginnt er das Gebiet des Privatlebens zu überschreiten, so mag er auch hier Versuche machen; wenn er keine Gewalt gebraucht, so wird die Freiheit nicht willkürlich beeinträchtigt und daher die Gerechtigkeit nicht verletzt. Befolgt man nun willig die neuen Anordnungen, so liegt hierin eine stillschweigende Beistimmung und eine Ermuthigung für den Patriarchen, auch fernerhin eine ähnliche Erweiterung seiner Macht zu versuchen. So bildet sich allmählich ein Gewohnheitsrecht aus, nach welchem der Patriarch König, die Nachkommen aber seine bürgerlichen Unterthanen sind. Auch das kann zugestanden werden, dass letztere schon früher Pflichten der Klugheit, der Liebe, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit hatten, welche sie als Nachkommen antreiben mussten, den Stammvater als König anzuerkennen; aber diese Pflichten sind keine Rechtspflichten; es entspricht denselben daher im Patriarchen kein vollkommenes Recht (jus perfectum), sondern höchstens nur ein unvollkommenes Recht

(jus imperfectum) Gehorsam zu verlangen. Die Staatsgewalt ist aber ein vollkommenes Recht wirksam zu leiten, d. h. ein solches, welches nicht nur durch Bitte und Rath, sondern auch durch entschiedenes Gebot geübt werden kann und auch eine Zwangs- und Strafgewalt in sich schliesst. Es müsste also eine Beistimmung hinzukommen, um das Recht des Patriarchen vollkommen zu machen.

Man gewöhne sich ernstlich daran, die Verschiedenheit der Pflichten und Rechte immer und überall genau zu beachten, die wesentliche Verschiedenheit der privaten Lebenskreise von jenen des staatlichen Lebens scharf auseinander zu halten, und man wird die Lehren Haller's bald als falsch und gänzlich unhaltbar aufgeben.

3. Manche Schriftsteller beachten so wenig den Charakter und die Grenzen verschiedener Rechte und Pflichten, dass sie sogar (wie wir in einer Reihe von Compendien lesen, die sonst scholastische Richtung haben) einfach die väterliche Gewalt des Patriarchen allein als Rechtstitel der königlichen Auctorität aufstellen, so dass die Beistimmung der sich allmählich vermehrenden Nachkommenschaft nur eine Bedingung, nicht aber eine Ursache oder Titel des Besitzes der Königswürde sei; denn die väterliche Gewalt ist gewiss unmittelbar von Gott: also, so schliesst man, auch die königliche. — Diese Beweisführung enthält wenigstens vier Irrthümer: erstens, dass die väterliche Auctorität sich auf die erwachsenen Kinder erstrecke; zweitens, dass die Enkel, Urenkel u. s. w. der Auctorität des Grossvaters, Urgrossvaters u. s. w. unterworfen seien, obwohl sie ihre eigenen Eltern haben; drittens, dass zwischen der väterlichen und königlichen Gewalt, wie zwischen der Familie und der staatlichen Gesellschaft kein wesentlicher Unterschied bestehe; viertens, dass die Beistimmung der Nachkommen keine Kraft besitze, um die väterliche Gewalt zur königlichen zu erweitern. Der ganze Beweis befindet sich auf dem privatrechtlichen Standpunkte Haller's.

4. Andere gebrauchen einen ähnlichen Beweis; sie sagen nur statt „väterliche" „häusliche" Gewalt, um dadurch auch die Auctorität des Gatten, des Hausherrn, des Grundbesitzers zu bezeichnen; sie schweigen jedoch von einer Liebespflicht desselben, als einer Grundlage der Staatsgewalt.

Wer solche Argumente gebraucht, muss entweder behaupten, dass die Unterthanen aller Könige leibliche Kinder, Bediente, Mägde, Miethsparteien oder Pächter des Königs seien und auch, dass die Monarchie allein berechtigt sei, oder er ist genöthigt mit Haller zu

gestehen, dass die Staaten keinen ihnen eigenthümlichen Zweck und wesentlichen Charakter besitzen.

Einige glauben zugleich mit einer solchen Beweisführung den specifischen Unterschied zwischen Familie und Staat festhalten zu können; denn, sagen sie, sie kommen in der Gattung überein, obgleich sie der Art nach verschieden sind. Indem sich nämlich die Zahl der Nachkommen, Diener, Pächter, Miethsparteien u. s. w. vermehrt, wird aus der Familie allmählich der Staat und daher auch aus der häuslichen Gewalt die Staatsgewalt. Dies ist gewiss ganz richtig, insofern in diesen Fällen eine ausdrückliche oder stillschweigende Beistimmung und Uebereinstimmung, welche die Ursache neuer Pflichten ist, und eben dadurch jene specifische Veränderung bewirkt; aber es ist ganz unbegreiflich, wenn der Einfluss dieses allmählichen und sich erweiternden consensus als eine umwandelnde Kraft geläugnet wird; dann würde die Zahl der Menschen allein auf Grund generischer Uebereinstimmung die Art der Gesellschaft und der Auctorität ändern, gegen das Axiom: plus et minus non mutant speciem. Die specifische Verschiedenheit von Gesellschaften hängt vom wesentlichen Zwecke ab, da einem wesentlich verschiedenem Zwecke wesentlich verschiedene Pflichten und Rechte entsprechen. Die blosse Anhäufung von Menschen allein kann aber keinen specifischen Unterschied im Zwecke bewirken, also auch nicht in den Pflichten und Rechten. Wäre die öffentliche Wohlfahrt von der privaten nur der Quantität nach, nicht aber wesentlich verschieden, und wären die Pflichten der legalen Gerechtigkeit nur eine Summe von Pflichten der Liebe, Treue, ausgleichenden Gerechtigkeit u. s. w., dann und nur dann würde ein Anwachsen der Menschenzahl genügen, um aus einer Familie einen Staat zu machen; dann wäre aber auch kein specifischer Unterschied zwischen beiden vorhanden. Es ist klar, diese Beweisführung zerstört ihre eigene Voraussetzung: die specifische Differenz; sie ist daher unfähig, den öffentlichen Charakter des Staatsrechtes zu wahren und zu erklären.

5. Ein hervorragender Schriftsteller, welcher unmittelbar aus Haller schöpfte, sagt, dieser habe darin geirrt, dass er das Eigenthumsrecht mit der Fürstengewalt verwechselte. Man müsse sagen, nicht jeder unabhängige Herr, sondern jeder unabhängige Oberer sei König. Er sucht daher zu beweisen, dass ein Patriarch als natürlicher Oberer König gewesen sei. Die Beweisführung ist ungefähr folgende:

Der Patriarch ist als Grundbesitzer der natürliche Obere seiner Söhne und der Uebrigen, die in seinem Hause oder auf seinem Grundbesitz wohnen und zwar ganz unabhängig von der Beistimmung derselben; denn er hat die Liebespflicht, für deren Wohl zu sorgen, den Wunsch, dass es seiner Nachkommenschaft wohl ergehe und das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter welchen allein es gestattet sein soll, auf seinem Besitz zu wohnen. Dies alles zusammen genommen gibt ihm das Recht zu befehlen, das Böse zu verhindern, für das Wohl Aller zu sorgen, im Nothfalle auch zu zwingen und zu strafen, also die Auctorität. Er ist aber unabhängig, also ist seine Auctorität die königliche Gewalt.

Also die Staatsgewalt soll sich auf den Grundbesitz stützen verbunden mit einer Liebespflicht, auf den Wunsch, für die Nachkommenschaft zu sorgen! Diese Argumentation vermeidet zwar die Verwechselung der väterlichen mit der königlichen Gewalt, sowie jene des Eigenthumsrechtes mit derselben, im Uebrigen aber ist der rein privatrechtliche Standpunkt Haller's vollständig bewahrt mit einer Reihe von Irrthümern. Auf eine Liebespflicht, die des juridischen Charakters entbehrt und den Wunsch, dieselbe auszuüben, kann sich das vollkommene Recht zu befehlen und durch Zwang zu leiten, die Auctorität, unmöglich gründen. Niemand ist verpflichtet, sich die Liebeserweise und Wohlthaten eines Andern aufdrängen zu lassen und sie gehorsamst anzunehmen. Wird dieser Gehorsam als Bedingung des Verbleibens auf dem Grund und Boden des Patriarchen verlangt, so ist die Beistimmung die Ursache der Verpflichtung zu gehorchen; es fehlt nichts zu einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage; bei einem solchen aber dem consensus die Verpflichtung und Rechtskraft absprechen, ist die uns schon bekannte irrthümliche Erfindung Haller's. Unabhängig von der Beistimmung mögen Pflichten der Pietät, der Ehrfurcht und Dankbarkeit vorhanden sein; aber diese Pflichten sind keine Rechtspflichten; es kann ihnen daher auch kein strenges Recht zu befehlen und zu zwingen, kein vollkommenes Recht (jus perfectum) der legalen Gerechtigkeit im Vater entsprechen. Die Pflichten der Söhne und aller, insofern sie auf dem Gütercomplexe des Vaters wohnen, sind keine Grundlage einer Auctorität, sie sind nur die allgemeinen Menschenpflichten der Gerechtigkeit, Liebe, Treue, Wahrhaftigkeit u. s. w. und die besonderen Liebespflichten der Blutsverwandten unter einander. Diese mögen dieselben unter Umständen verletzen, wenn sie

nicht nach dem Wunsche des Vaters und Grundbesitzers sich unter einander vertragen und sich gegenseitig unterstützen; auch mögen sie zuweilen eine Pflicht der Selbstliebe und Nächstenliebe haben, durch eigene Beistimmung jenen als Oberen oder Richter anzuerkennen, und ihm eine Auctorität zu verleihen. Nie und nimmer ist eine solche Gewalt ein unmittelbar natürliches, angeborenes Recht, auch nicht im Bereiche des persönlichen und häuslichen Privatrechtes, in der wir uns befinden. Man hat gesagt, wäre ein Vater z. B. Noah nicht der natürliche Richter in den Streitigkeiten gewesen, in welche Sem und Japhet gerathen konnten, auch dann, wenn diese als schon erwachsene Söhne sich ihm nicht fügen wollten, so hätte das göttliche Naturgesetz nicht für den Frieden gesorgt! Der Unfriede würde daher ohne das natürliche Richteramt Noah's auf den Urheber der Natur zurückfallen. Keineswegs; denn Gott hat die natürlichen Pflichten der Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. auferlegt, deren Beobachtung zum Frieden führen und wenn andere Mittel fehlen, auch die Pflicht, den Vater als Schiedsrichter anzuerkennen. Ueberdies ist das Leben ausserhalb des Staates nur ein vorübergehender, vorbereitender Zustand. Gott hat dafür gesorgt, dass die Menschen durch ihre eigene Beistimmung, zu der die natürlichen Neigungen antreiben, sobald ihre Zahl eine grössere würde, sich staatlich einigten und überall und an allen Orten in staatlichen Gesellschaften lebten, welche ohne Obrigkeit mit richterlicher Gewalt nicht bestehen können.

Doch wenn wir auch ein natürliches Richteramt in Noah anerkennen wollten, um die Streitigkeiten zwischen Sem und Japhet zu schlichten, so wäre es nur privaten Charakters. Ein Vater bildet mit zwei erwachsenen Söhnen keinen Staat; er kann daher auch nicht die staatliche Richtergewalt besitzen, welche der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit angehört und sich auf die allen Bürgern, Familien und Klassen gemeinsame öffentliche Wohlfahrt bezieht. Die vermeintlich natürliche Richtergewalt Noah's über seine Söhne ist also ganz unzulänglich, um den Ursprung der Staatsgewalt zu erklären. Das Argument steht ganz auf dem Standpunkte Haller's. Die Oeffentlichkeit des Rechts beruht auf der inneren Natur desselben, die von der Natur des Privatrechtes wesentlich verschieden ist. In diesen und ähnlichen Beweisen aber wird im Geiste Haller's ganz irrthümlich die (juridische) Oeffentlichkeit der Rechtsordnung in der staatlichen Gesellschaft mit der Unabhängigkeit der Auctorität verwechselt. Hienach würde aber in keiner Gemeinde, in keiner Stadt oder

Provinz als solcher ein öffentliches Recht existiren, da sie als Theile eines Ganzen nur eine abhängige Obrigkeit besitzen! Ihr Recht wäre nur ein öffentliches, insofern es vom Souverän, der über das ganze Reich herrscht und dem Auslande gegenüber unabhängig ist, dargestellt und geschützt werden kann!

Ein anderer Rechtstitel der königlichen Gewalt, auf den unsere Gegner sich berufen, ist die Erstgeburt. Auch aus diesem soll nach dem Tode des Patriarchen in dessen erstgeborenem Sohne sich ein unmittelbar natürlicher Ursprung der königlichen Auctorität ergeben. Die Scholastik soll diesen Rechtstitel übersehen haben; da sie den Besitz der Staatsgewalt immer durch einen consensus erklärte, soll ihre Theorie sich nur auf Wahlreiche beziehen, die Erbmonarchie unerklärt lassen und daher ungenügend sein. Auch diese Behauptungen sind falsch. Erstens ist das Recht der Erstgeburt nur ein positives Recht, eine menschliche Einrichtung; die Geburt allein überträgt nicht nothwendig alle erworbenen Rechte eines Vaters; auch ist es unbegreiflich, dass der Umstand der ersten Geburt allein hinreichen soll, die späteren Kinder in so ungleiche Lage zu versetzen, diess muss in viel höherem Masse von den Rechten der staatlichen Sphäre gelten. Die Natur des Staates fordert keineswegs eine Nachfolge in der Regierung nach der Ordnung der Geburt. Wer dies behauptet, müsste die Rechtmässigkeit aller Wahlreiche bestreiten, ohne jeden stichhaltigen Beweis. Zweitens ist es falsch, dass die Scholastik die Erbreiche nicht zu erklären im Stande ist. Wie überhaupt die Regierungsform durch Uebereinstimmung festgesetzt werden kann, so auch die Erbmonarchie. Es ist keineswegs erforderlich, dass nach dem Tode jeden Königs dessen Sohn durch einen neuen Act der Unterwerfung auf den Thron erhoben werde; dieser besitzt die königliche Gewalt in Kraft des bleibenden Gesetzes, das der ursprüngliche Beschluss, der consensus primitivus, wie Suarez sagt, festsetzen konnte. Drittens ist es unrichtig, dass der Besitz der Staatsgewalt nach der Scholastik immer auf der Uebereinstimmung beruhe. Man verwechselt hier, wie schon im 4. Abschnitt hervorgehoben wurde, den Ursprung der staatlichen Gesellschaft mit dem Ursprung der Staatsgewalt in bestimmten Personen.[1])

1) Führen wir, damit alle diese Vorurtheile und Missverständnisse leichter schwinden mögen, die Worte an, mit welchen Suarez das Erbrecht und die andern Rechtstitel in Kürze erklärt. Nach der oben im 5. Abschn. angeführten Stelle vom consensus successivus, durch den der Patriarch König werde, fährt Suarez

9. Rückblick und Schlussfolgerungen.

Wir haben zuerst mit der christlichen Vorzeit auf das schärfste zwischen der staatlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt unterschieden, indem wir von beiden getrennt handelten (Abschnitt 1., 2., 3., 4.). Wir haben dadurch die Unklarheit, die Zweideutigkeit und die Fehlschlüsse mancher neueren Staatsrechtslehrer vermieden, welche nur vom „Staate" reden und mit diesem Worte bald die Vereinigung aller Bürger, bald die Auctorität, bald beide zu bezeichnen scheinen. Andere politische Schriftsteller verstehen unter „Staat" nur die Staatsgewalt, die sie sich über dem Volke schwebend, von oben herab dasselbe einigend, schützend und leitend vorstellen. Wäre diese Anschauung richtig, so hätte Ludwig XIV. wohl mit Recht sagen

---

fort: „Alius vero modus esse potest, quando communitas jam perfecta voluntarie regem eligit, in quem suam transfert potestatem, qui est modus maxime conveniens et rationi consentaneus. Postquam vero haec translatio semel facta est firma et perpetua, tunc non est ulterius necessaria nova electio vel novus populi consensus; sufficit enim ille, qui in primordio regni datus est, ut ex vi illius eadem regia dignitas et potestas per successionem transferatur. Et hoc modo in regnis successivis" (in Erbreichen) „reges etiam dici possunt habere potestatem a populo non per novum consensum, sed ex vi antiqui; a parentibus enim habent filii eadem regna in virtute primae institutionis magis, quam a parentum voluntate; nam etiam si pater nolit, primogenitus succedit in regno, et ideo pater solum se habet ut applicans seu constituens personam, in quam eadem potestas ex vi ejusdem primi consensus transferatur. Praeter hunc autem voluntarium modum solent interdum provinciae seu populi liberi involuntarie subjici regibus per bellum; hoc autem contingit et juste et injuste. Quando ergo bellum justum habuit titulum, tunc revera privatur populus potestate, quam habebat, et princeps, qui contra illum invaluit, verum jus et dominium acquisivit, quia supposita justitia belli illa est justa poena, sicut capti in justo bello privantur libertate a natura concessa et efficiuntur vere servi in poenam justam. Et ideo supra dixi, potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractu," (vielleicht ein minder passender Ausdruck, da ja, wie sogleich beigefügt wird, die Strafe die Stelle eines Vertrages vertritt, also kein consensus stattfindet), „nam justa punitio delicti vicem contractus habet quoad effectum transferendi dominia et potestates, ideoque aequaliter servandus est. Saepius vero contingit occupari aliquod regnum per bellum injustum, quo fere modo clariora orbis imperia amplificata fuere; et tunc quidem in principio non acquiritur regnum nec vera potestas, cum titulus justitiae desit; successu vero temporis contingit, ut populus libere consentiat, vel ut a successoribus regnum bona fide praescribatur" (durch Verjährung erworben werde), „et tunc cessabit tyrannis et incipiet verum dominium. Atque ita semper potestas haec aliquo humano titulo, seu per voluntatem humanam immediate obtinetur."

können: „Der Staat bin ich (l'état c'est moi).“ Diesem Irrthume verdankt die Streitfrage unserer Tage ihren Ursprung, ob die „Gesellschaft“ ausserhalb des Staates liege, und ob die Gesellschaftswissenschaft und die Staatswissenschaft zu trennen seien. Nach der Staatslehre der christlichen Philosophie lösen sich beide Fragen von selbst in der einfachsten Weise. Der Staat im eigentlichen Sinne ist eine Gesellschaft, eine communitas perfecta, und alle Menschen leben gewöhnlich in einer solchen; die Auctorität in der staatlichen Gemeinschaft kann man hienach nur uneigentlich Staat nennen, indem man den Namen des Ganzen tropisch einem Theile beilegt (per synecdochen: pars pro toto); also ist die „Gesellschaft“ nicht ausserhalb des Staates im eigentlichen Sinne. Da jedoch die Familie und die anderen Privatgesellschaften von der staatlichen Gesellschaft wesentlich verschieden sind, also heterogene Theile des Staatskörpers ausmachen, so haben sie an sich betrachtet ihre eigenthümlichen Lebenskreise und Lebensprincipien, welche im Staate keineswegs aufgehen. Daher können die Staatswissenschaften sich weder mit der Gesellschaftswissenschaft decken noch eine Unabhängigkeit von derselben beanspruchen. Letztere handelt von allen Gesellschaften, auch wie sie an sich betrachtet einen vom Staate wesentlich verschiedenen Charakter haben, nicht bloss insofern sie als Theile in höherer Einheit verbunden sind; daher machen die Staatswissenschaften nur einen Theil der Gesellschaftswissenschaft aus. Dies muss umsomehr dann gelten, wenn diese auch von der Kirche handelt, einer vom Staate unabhängigen Gesellschaft.

Nachdem wir den Zweck und das eigenthümliche Band der staatlichen Gesellschaft möglichst genau gekennzeichnet hatten, besprachen wir den Ursprung derselben; ebenso setzten wir zuerst die Aufgabe und die Grenzen der Staatsgewalt fest, bevor wir die Frage über ihr Entstehen behandelten. Wir suchten dadurch der bequemeren, aber oberflächlichen unsicheren Methode Jener entgegenzutreten, welche den Ursprung der staatlichen Gesellschaft und Auctorität beleuchten wollen, bevor sie die Natur beider und deren Unterschied von den privatrechtlichen Gesellschaften und Gewalten in das wahre Licht gestellt haben. Um zu entscheiden, welche Ursachen erforderlich seien, um den Uebergang von einem Organismus zum andern, aus einer niederen Lebenssphäre in die höhere zu bewirken, sei es in der physischen, sei es in der moralisch-juridischen Ordnung, ist es unerlässlich, zuerst den Unterschied zwischen dem

Ausgangspunkt und dem Zielpunkt der Veränderung festzustellen (zwischen dem ‚terminus a quo' und dem ‚terminus ad quem'), damit keine Täuschung stattfinde über die nöthige Proportion, in der die Ursache zur Wirkung stehen muss. Wie sehr man sich in der That täuschen liess, haben wir gesehen (bes. im 8. und 2. Abschnitte).

Besonders eingehend haben wir den Ursprung der Staatsgewalt untersucht, obwohl Balmes in seinem vortrefflichen Werke: „Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus" die Ansicht ausspricht, die Frage, ob die staatliche Auctorität mittelbar oder unmittelbar von Gott stamme, scheine ihm von geringer Bedeutung. Der spanische Philosoph hatte hierbei wohl nicht den Zusammenhang dieser Frage mit den wichtigsten Rechtsprincipien vor Augen; er dachte auch nicht an die irrthümlichen Grundlagen, auf welchen man in unsern Tagen ein unmittelbar göttliches Recht der Herrscher zu begründen sucht.

Balmes scheint beide Lehren nur an sich betrachtet zu haben, abgesehen von allen Beweisgründen. In diesem Sinne, und nur in diesem können wir ihm beipflichten. In der That, man ist der Obrigkeit gleichen Gehorsam schuldig, mag sie mittelbar oder unmittelbar von Gott kommen. Auch die Grenzen einer Gewalt sind desshalb allein noch nicht weiter und umfangreicher, weil sie ohne Vermittlung von Menschen verliehen ist; der Umfang einer Auctorität hängt von ihrer Natur ab, und diese ist durch ihren wesentlichen Zweck bestimmt. Welche Ursache unmittelbar eine Gewalt verleiht, diess allein entscheidet daher auch nicht, ob diese eine Macht der natürlichen oder der übernatürlichen Ordnung sei. Auch ein unmittelbar göttliches Recht der Könige, wie die Anmassung zweier Herrscher es erfunden (siehe Abschnitt 4), wie es einige protestantische und gallicanische Schriftsteller vertheidigten, wäre der päpstlichen Gewalt nicht gleich. Wir haben zwar erwähnt (s. daselbst), dass die Logik der Leidenschaft, welche einst die Lehre vom unmittelbar göttlichen Ursprung der staatlichen Auctorität in bestimmten Personen der Lehre des christlichen Alterthums entgegenstellte, keine Empfehlung für die neuere Meinung ist; aber dies ist nur ein äusseres wenn auch gewichtiges Argument. Es ist gewiss undenkbar, dass Hoffart und Herrschsucht leichter und sicherer die Wahrheit finden, als der ruhige Ernst wissenschaftlicher Forschung durch Jahrhunderte. Dennoch müssen wir eingestehen, dass die Lehre vom unmittelbar göttlichen Rechte, wenn sie sich beweisen

liesse ohne Preisgebung wichtiger Grundsätze und ohne Verwirrung der Rechtsbegriffe, an sich weder der kirchlichen Auctorität Schaden bringen noch den Despotismus fördern kann. Nur durch Fehlschlüsse wäre dies möglich. Oder könnte man wohl ohne Gotteslästerung annehmen, wenn eine Auctorität unmittelbar von Gott komme, sei dieselbe ein Recht, die Kirche oder die Völker durch Willkürherrschaft zu unterdrücken? Andererseits müssen wir aber ebenso entschieden uns dagegen verwahren, dass man die Lehre der christlichen Philosophie zu einer gefährlichen stemple, weil auch sie missbraucht werden könne. Das argumentum „ex solo abusu" betrachtet die Logik bekanntlich als Sophisma. Nur auf ein solches gestützt kann man sagen, die Sicherheit der Fürsten sei gefährdet, wenn sie ihre Gewalt von Gottes Gnaden durch Vermittlung menschlicher Thätigkeit erhalten haben. Nicht nur angeborene, auch erworbene Rechte sind heilig. Es ist ein Irrthum, zu behaupten, angeborene Rechte allein seien unverletzlich. Auch die Frage über die Erlaubtheit eines activen Widerstandes harrt in gleicher Weise ihrer Lösung, mag die Auctorität mittelbar oder unmittelbar von Gott kommen. Es würde uns jedoch zu weit führen, wollten wir hier auf diese Frage näher eingehen. [1])

Wenn also auch beide Lehren über den Ursprung der Staatsgewalt von Gott, an sich betrachtet, wenn man von ihrer Begründung absieht, zu keiner wesentlich verschiedenen praktischen Schlussfolgerung zu führen scheinen, so sind sie doch von grösster theoretischer Bedeutung und praktischer Tragweite, wenn sie im Zusammenhang mit der gesammten Staats- und Rechtslehre betrachtet werden, und wenn man auch aus den Argumenten für beide Lehren mit logischer Schärfe alle Consequenzen zieht. Dieser Ueberzeugung wird sich kein ernster, unbefangener und aufmerksamer Leser der vorstehenden Blätter verschliessen können. Das unmittelbar göttliche Recht der Herrscher mit den Scheinargumenten der Haller'schen Schule gibt wichtige und evidente Rechtsgrundsätze preis, vermengt wesentlich verschiedene Pflichten und Rechte, hebt den wesentlichen Unterschied auf zwischen den Kreisen des privaten und öffentlichen Lebens, zwischen Familie und Staat, zwischen Privatwohl und öffentlicher Wohlfahrt; sie verwirrt somit theoretisch die ganze philosophische Staatslehre. Praktisch aber hebt sie durch ihre privatrechtliche Auf-

[1]) Siehe hierüber d. Philos. moralis pg. 643 sqq. (ed 1. pg. 603 sqq.)

fassung des Staatslebens die Grenzen der Staatsgewalt auf, und fährt mit logischer Nothwendigkeit, — gewiss gegen die Absicht jener verdienstvollen Männer, welche für sie eintreten — zur Willkürherrschaft oder zum Despotismus. Denn ist der Staat nur eine unabhängige Privatgesellschaft, so ist die staatliche Auctorität eine private, d. h. sie ist das Recht, das Privatleben der Bürger direct und wirksam zu beherrschen.

Die Lehre hingegen vom nur mittelbar göttlichen Recht der Könige, der Auctorität von Gottes Gnaden durch Vermittlung menschlicher Thätigkeit verschiedener Art in verschiedenen Fällen beruht auf den klaren und festen Rechtsgrundsätzen der christlichen Philosophie, auf der Unterscheidung der wesentlich verschiedenen Pflichten, Rechte und Lebenskreise, auf der Lehre von der natürlichen und positiven Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit mit ihrer wesentlichen Beziehung zur allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt und zu dem Rechte des gesammten Staatskörpers, dieselbe zu erreichen. Sie setzt durch scharfe Betonung des wesentlichen Unterschiedes zwischen den Sphären des Privatlebens und des öffentlichen Lebens im Staate weithin sichtbare Marksteine für die Grenzen der Staatsgewalt und ist dadurch eine Schutzwehr für eine vernünftige bürgerliche Freiheit. Wenn wir die Einfachheit, Klarheit, Sicherheit, Harmonie und Entwicklungsfähigkeit der alten christlichen Staatslehre mit ihren unerschütterlichen Beweisen betrachten und dann sehen, wie aus derselben mit den einfachsten und schärfsten logischen Schlüssen die Lehre vom nur mittelbar göttlichen Recht der Herrscher sich von selbst ergibt: so begreifen wir, dass ein so scharfer und tiefer Denker wie der berühmte Philosoph und Theologe Suarez diese Theorie nicht nur die alte, verbreitete, sondern auch die wahre und nothwendige Lehre nennen konnte („sententia antiqua, recepta, vera et necessaria“. Def. fidei l. 3. c. 2. n. 1.).

Schluss.

Der Zweck dieser Blätter war, die Staatslehre der christlichen Philosophie in ihren Grundzügen darzulegen und zugleich auf die fremden und widerspruchsvollen Elemente aufmerksam zu machen, welche derselben in neuester Zeit beigemengt wurden. Durch unvorsichtige Benutzung von Haller's Werk: „Restauration der Staatswissenschaft“ von Seite sonst hochverdienter Schriftsteller haben in

einer Reihe neuscholastischer Bücher Ideen Eingang gefunden, welche die Harmonie der philosophischen Rechts- und Staatslehre stören. Es sollte auch auf vergessene Bausteine hingewiesen werden, die man in den Schachten der Scholastik unbeachtet ruhen liess. Nur durch Vernachlässigung derselben konnten jene bedeutenden Missverständnisse und Vorurtheile entstehen, welche über mehrere Lehren der christlichen Vorzeit in weiten Kreisen verbreitet sind. Nur dadurch ist es auch möglich geworden, den Irrthümern Hallers einen Schein von Wahrheit zu verleihen und deren Widerspruch mit den Principien der christlichen Staatslehre zu verhüllen. Ohne entschiedene Ausscheidung der Haller'schen Ideen und ohne Einfügung jener ververgessenen Bausteine ist keine Behandlung des Staatsrechtes nach den Principien der alten christlichen Philosophie möglich, wie sie eine scharfe Logik erheischt.[1]) Nur dadurch wird es möglich sein, dem soliden, harmonischen und herrlichen Bau der alten christlichen Staatslehre Ansehen und Geltung zu verschaffen, ihn weiter auszubilden und dadurch eine klare und feste Grundlage für die Lösung zahlreicher Zeitfragen zu gewinnen.[2])

Es musste als besonders zeitgemäss erscheinen, diesen Gegenstand zu behandeln, da eben die Görresgesellschaft es unternommen hat, ein katholisches „Staatslexicon" herauszugeben nach den Grundsätzen und im Geiste der christlichen Philosophie, deren Pflege der hl. Vater Leo XIII. in seiner Encyklica „Aeterni Patris" dem katholischen Erdkreise auf das Wärmste empfohlen hat. Möge dieses herrliche Unternehmen mit Gottes Hilfe gelingen und reichliche Früchte bringen!

---

[1]) Mit Befriedigung sei erwähnt, dass diese Ausscheidung und Einfügung schon begonnen hat, nicht nur theilweise in der 6. Auflage von Dr. Stöckls geschätztem Lehrbuche, sondern auch in neuen Schriften, wie in der Ethica von J. Van der Aa (Lovanii 1887), vorzüglich aber in den Elementen des Naturrechtes von Dr. R. Rodriguez de Cepeda, Professor an der Universität Valencia (Elementos de derecho natural. Valencia 1888, 2 vol.). In letzterem umfangreichen Werke wird die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit als eigenthümliches Band der staatlichen Gesellschaft anerkannt und werden die Principien der christlichen Philosophie zur Lösung vieler Zeitfragen mit Geschick verwerthet. Es erscheint eben in 2. Auflage und auch eine französische Uebersetzung wird vorbereitet.

[2]) Siehe die Versuche des Verfassers in dieser Beziehung in der ‚Philosophia moralis'.

Die unendliche Menge.

Von Eberhard Illigens.

(Fortsetzung u. Schluss).

§ 4.

Das potenzial Unendliche.

19. In Vorstehendem ist der Beweis versucht worden, dass es eine discrete Grösse, welche actual unendlich ist, nicht geben kann; nunmehr haben wir uns mit dem potenzial Unendlichen zu beschäftigen. Wie schon in Nr. 2 bemerkt, nennen wir potenzial unendlich eine Grösse, welche ins Unendliche vermehrbar ist. Nehme ich irgend eine Menge von Realitäten, so ist klar, dass dieselbe entweder endlich oder nicht endlich ist, ein Mittleres ist ausgeschlossen. Ist die Menge nicht endlich, sei es im Sinne des Unvermehrbaren, sei es im Sinne des Unzählbaren, Transfiniten, so muss ich sagen, dieselbe sei actual unendlich. Sofern ich von ebenderselben Grösse rede, ist es nicht möglich, zwischen endlich und actual unendlich ein Mittelglied, das potenzial Unendliche, einzuschalten. Der Zusatz „actual“ und „potenzial“ bezeichnet auch gar keine Weise der Unendlichkeit, also des Prädicats. Ist er daher vielleicht eine Bestimmung des Subjects, also der Grösse, von der die Unendlichkeit ausgesagt wird? In diesem Falle könnte es scheinen, als ob die gedachte Unterscheidung die Frage nur dahin trenne, ob die actuale Grösse unendlich sei, und ob die potenziale Grösse unendlich sei. Da ferner die Begriffe actual und potenzial nicht auf die abstracte Grösse, sondern nur auf dasjenige, dem die Grösse zukommt, Anwendung findet, so könnte es anscheinend sich darum handeln, ob die Anzahl der möglichen oder die der wirklichen resp. als wirklich gedachten Dinge unendlich sei. Wenn man die Unterscheidung so versteht, so haben wir die Antwort schon im § 1 und 2 gegeben, indem wir den Beweis antraten, dass die Anzahl der existirenden Dinge immer endlich bleibe, die möglichen Dinge aber keine Anzahl constituirten.

Indessen gerade diejenigen, welche mit uns die Möglichkeit einer Zusammenfassung des Zukünftigen zu einer Gesammtheit läugnen, sind es vielfach, welche den Begriff „potenzial unendlich" vertheidigen. Schon aus diesem Grunde lässt sich von vornherein schliessen, dass dieser Begriff eine andere Bedeutung hat. Und in der That hat es mit ihm eine ganz eigenartige Bewandtniss. Man wird nämlich nicht umhin können, zuzugestehen, dass jedesmal wenn von einem potenzial Unendlichen die Rede ist, eigentlich von gar keiner Realität oder Grösse eine Unendlichkeit behauptet wird; sondern es wird, wie ja auch im Eingange dieses § bemerkt, nur eine Vermehrbarkeit ins Unendliche oder, wenn man will, eine unendliche Vermehrbarkeit ausgesagt. Damit ist selbstredend noch nicht die Unendlichkeit einer Grösse gegeben, denn die Vermehrbarkeit ist keine Grösse, ja nicht einmal eine eigene Realität. Es fragt sich nun, wovon in strengem Sinne die Vermehrbarkeit ins Unendliche auszusagen ist. Offenbar nicht von dem unmöglichen Begriffe der Gesammtheit z. B. aller zukünftigen Dinge, sondern nur von einer beliebig gewählten endlichen Anzahl derselben. Wenn wir also sagen: „Die Anzahl aller zukünftigen Dinge ist potenzial unendlich", so ist der Satz lediglich als abgekürzter Ausdruck dafür aufzufassen, dass, welche Anzahl der zukünftigen Dinge genommen wird, immer noch diese Anzahl vergrössert gedacht werden kann, ohne dass wir einmal der Vergrösserung eine Grenze setzen müssen.

20. Hiergegen haben auch die Vertheidiger der actual-unendlichen Grösse Nichts einzuwenden; nur dringen sie darauf, dass eine solche unbegrenzte Vermehrbarkeit ohne Voraussetzung einer actual-unendlichen Grösse nicht möglich sei. Denn dadurch, dass wir immer eine noch grössere Anzahl zukünftiger Dinge nähmen, brächten wir selbstredend keine neuen Dinge hervor, sondern wir erweiterten nur unsere Erkenntniss, nähmen in dieselbe auf, was unabhängig von derselben schon zuvor Realität habe. Wir könnten also nicht immer mehrere Realitäten zusammenfassen, wenn solche nicht a parte rei ohne Ende, also unendlich viele vorhanden wären; das Potenziale sei daher nicht in dem Dinge, sondern nur in unserer Erkenntniss.

Einem solchen Argumente würde man volle Berechtigung zuerkennen müssen, wenn man die potenziale Unendlichkeit von einer Vielheit existirender Realitäten aussagen wollte; alsdann wäre a parte rei Unendlichkeit vorhanden, und nur die creatürliche Intelligenz könnte wegen ihrer Endlichkeit nicht alle Realitäten fassen. Nicht

anders läge die Sache, wenn Realitäten potenzial unendlich genannt würden, welche zwar nicht zugleich existiren, die aber so beschaffen, dass eine Verwirklichung aller nacheinander erfolgt sein kann. Beides aber ist nicht der Fall. Von potenzialer Unendlichkeit reden wir nur erstens, wenn es sich um Mögliches handelt; zweitens, wenn das Object nie ganz actual wird. In beiden Fällen trifft nun das Argument nicht zu. Geht der Geist bei der Erkenntniss des Möglichen immer weiter, so schafft er ganz gewiss nicht ein neues Mögliche, da es überhaupt absurd ist, von der Hervorbringung eines Möglichen zu reden; aber nur die durchaus verwerfliche Auffassung des Möglichen als eines Seienden, eines Etwas, bringt die Behauptung zu Wege, dass vor der Erkenntniss unendlich viele möglichen Dinge „vorhanden" sein müssten (cf. § 2). Im zweiten Falle, also wenn es sich um zukünftige Dinge handelt, scheitert das Vorbringen der Gegner daran, dass die zukünftigen Dinge ausser dem Denkgeiste noch gar keine Realität haben, mithin Realitäten, die ausserhalb der Zusammenfassung bleiben, gar nicht vorhanden sind.

§ 5.

Weitere Einwände.

21. Es erübrigt uns noch, einige der wichtigsten zu Gunsten der unendlichen Menge geltend gemachten Einwendungen zu behandeln, welche im Vorhergehenden noch gar nicht oder nur beiläufig zur Sprache gekommen sind. Wir berücksichtigen zunächst nur die rein philosophischen, indem die der Mathematik entnommenen eine allzu grosse Ausdehnung beanspruchen würden.

Erstens: „Die Menge der Zahlen ist unendlich." Es ist unbestritten, so sagt man zur Begründung dieses Einwurfes, dass die Menge der Zahlen keine endliche ist, dass keine Zahl die letzte sein kann; nun aber sind die Zahlen doch etwas objectiv Gegebenes; man kann bei den Zahlen nicht, wie z. B. bei den Substanzen, zwischen wirklichen und bloss möglichen unterscheiden; der Unendlichkeit der Menge aller Zahlen kann man also nicht durch die Ausflucht entgehen, dass von der Menge der Zahlen immer nur ein Theil wirklich sei, die übrigen, also bloss möglichen Zahlen aber keine Menge bildeten.

Was haben wir hiergegen zur Abwehr vorzubringen? Die Zahlen sind ebensowenig, wie das Mögliche, etwas in sich Reales, haben kein eigenes, auch nicht accidentelles Sein. Sie haben eine

subjective und eine objective Seite; das Objective an der Zahl ist die Vielheit, die Menge der Dinge, deren Zahl sie ist, ohne Beziehung auf den Denkgeist; das Subjective ist der Denkact, welcher die Vielheit erfasst. Nach beiden Seiten hin können die verschiedenen Zahlen gezählt werden, eine Menge bilden. Von Seiten des Objectes ist die Anzahl der wirklichen oder gedachten Vielheiten immer endlich; die bloss innerlich möglichen Vielheiten von Dingen können keine Menge constituiren. Ebenso ist von Seiten des Subjects die Anzahl der Denkacte eine endliche; die nicht gedachten Vielheiten haben also gar kein Sein, sind mithin nicht zählbar. Mit der Behauptung, dass die Menge der Zahlen unendlich ist, darf man daher nur sagen wollen, dass, so viele Zahlen auch gedacht werden, immer noch mehr gedacht werden können; falsch wird die Behauptung, sobald man eine unendliche Menge vor dem Denken gegebener Realitäten annehmen will.

Zweitens: „Es mag die Zahl der existirenden oder als existirend gedachten Dinge immer endlich sein, es gibt aber eine abstracte Zahl, die unendlich ist." — Es gibt keine Zahl ohne eine wirkliche oder gedachte Menge, deren Zahl sie ist; ohne eine solche Menge hat die Zahl kein Sein.

22. Drittens: „Die unendliche Zahl schliesst freilich einen Widerspruch in sich, wenn sie eine bestimmte Menge bezeichnen soll; wohl aber gibt es eine unendliche Menge, welche über jeder bestimmten Menge steht; eine solche Menge hat dadurch ihre Individualität, ist dadurch von jeder bestimmten Zahl unterschieden, dass sie ohne Ende, ohne Grenzen ist." — Wir geben gewiss zu, dass nicht alles, was ist, beschränkt und endlich zu sein braucht. Das unendliche Wesen hat, obwohl eminent real, ein schrankenloses Sein; es ist aber gleichwohl durchaus nicht unbestimmt, sondern ganz concret und vollendet. Nicht die Endlichkeit, wohl aber die Bestimmtheit, Individualität ist ein Postulat jeden Seins; was ist, ist auch vollendet, denn was nicht vollendet ist, das *ist* nicht, sondern *wird* höchstens; Vollendetsein und Unbestimmtheit sind aber widersprechende Begriffe. Est ist daher unsinnig, von einem nicht bloss für unsere Erkenntniss, sondern auch an sich, in seinem Sein unbestimmten Dinge zu reden. Eine unbestimmte Menge ist daher ein Unding; wenn wir auch von einer Menge nicht voraussetzen wollen, dass sie auszählbar ist, so können wir doch nicht umhin, ihr Bestimmtheit beizulegen; sie ist bestimmt durch die einzelnen Einheiten, aus denen sie constituirt wird; es ist absurd, ihr

mehr oder weniger Einheiten zuzuschreiben, als sie enthält, mögen nun diese Einheiten alle gezählt werden können oder nicht.

23. Viertens: „Was potenzial ist, kann auch actual werden; mithin folgt aus dem potenzial Unendlichen das actual Unendliche". — Dieser Einwurf beruht auf einer gänzlichen Verkennung des potenzial Unendlichen; die potenziale Unendlichkeit besteht keineswegs darin, dass die Menge des Potenzialen unendlich genannt wird oder dass der potenzial unendlich genannten Grösse die Möglichkeit, actual unendlich zu werden, beigelegt wird, sondern sie ist lediglich als abgekürzte Ausdrucksweise in dem oben (Nr. 19) angegebenen Sinne zu verstehen.

Fünftens: „Wenn Gott so viele Dinge schafft, als er schaffen kann, so wäre die Zahl der dann geschaffenen Dinge unendlich; denn wäre sie endlich, so könnte Gott nur endlich viele Dinge schaffen, er wäre also nicht unendlich mächtig." — Wir antworten: die unendliche Macht Gottes besteht nicht darin, dass die Anzahl der geschaffenen Dinge unendlich sein kann, sondern darin, dass die Macht an keiner Menge ihr Ende findet. Deshalb enthält eine solche Anzahl, welche die Grenze der Schöpfermacht Gottes bildet, einen Widerspruch; es kann keine Anzahl geben, welche so gross ist, dass Gott nicht mehr schaffen kann. Mithin kann auch Gott eine solche unmögliche Anzahl der Dinge nicht schaffen; die im Einwurfe gestellte Bedingung ist also unmöglich.

Pascals Stellung zum Skepticismus.[1])

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie.

Von Mathias-Sierp.

Zweiter Theil.

II.

(Fortsetzung.)

C. Erklärung der Aeusserungen, auf welche sich die Anklage stützt.

Durch die besprochenen Eigenthümlichkeiten der Erkenntnisstheorie Pascals lassen sich die skeptischen Anklänge, die wir in seinen Gedanken antreffen und worauf sich die Ankläger berufen, auf eine ungezwungene Weise erklären. Die Aeusserungen, welche den Skepticismus zu begünstigen scheinen, lassen sich füglich auf drei Klassen zurückführen: 1. Pascals Unterredung mit de Saci über Epictet und Montaigne, 2. Seine Aeusserungen über den Pyrrhonismus und 3. über die Ungewissheit der menschlichen Kenntnisse im Allgemeinen. Prüfen wir dieselben.

1. Pascals Unterredung mit de Saci.

Havet sieht in dieser Unterredung den Schlüssel zu Pascals Gedanken. Diese Eigenschaft wollen wir ihr nicht absprechen, aber unter der Bedingung, dass wir dieselbe von Pascals Standpunkte aus beurtheilen. Aus all den entschieden nicht skeptischen Aeusserungen in den ‚Abhandlungen' oder in den ‚Gedanken' Pascals ergibt sich, dass es sich für Pascal nicht bloss um die Grundgewissheiten oder um die Grundlagen des menschlichen Wissens handeln konnte. Er erhebt seinen Blick höher. Es handelt sich für ihn um eine philosophische oder vielmehr religiöse Richtung, um ein ganzes System von Wahrheiten, deren sichere Kenntniss den Menschen auf dem

[1]) Vgl. Philos. Jahrb. Bd. II. S. 60 ff., 310 ff. (1889).

Wege zur gesuchten Glückseligkeit nothwendig ist. Die beiden Hauptvertreter der nicht christlichen Richtungen, welche Pascal mit einander vergleicht, sind Epictet und Montaigne. Sie entsprechen auf dem Gebiete der Moral dem Stoïcismus und dem Epicuräismus, und in der Speculation, da das Wahre und Gute einander correlativ sind, dem rationalistischen, sich selbst genügenden Dogmatismus und dem Skepticismus. In diesen beiden Richtungen findet Pascal Wahrheit, aber auch Irrthum.

„Es machte mir in hohem Grade Vergnügen, in diesen verschiedenen Beweisführungen zu beachten, wie die Einen und die Andern zu einer gewissen Uebereinstimmung mit der wahren von ihnen gesuchten Weisheit gekommen sind. Denn wenn es schon angenehm ist, zu beobachten, wie die Natur darauf ausgeht, in allen ihren Gebilden Gott darzustellen, so lassen sich doch mit mehr Grund in den Schöpfungen der Geister die Anstrengungen betrachten, welche sie machen, um der wesentlichen Wahrheit nachzuahmen, selbst dann, wenn sie dieselbe fliehen: es lässt sich dabei bemerken, in wie weit sie derselben sich nähern, oder von ihr abirren, wie ich es in diesen Studien versucht habe."

In diesen Worten zeigt sich der Standpunkt Pascals unzweideutig. Er steht zwischen beiden Systemen, von denen jedes nur einen Theil der Wahrheit erkannt hat, indem das eine die Spuren der ursprünglichen Grösse des Menschen wahrnahm, aber, die durch die Sünde bewirkte Verderbtheit der menschlichen Natur nicht erkennend, diese als gesund behandelte, und so den Menschen zum höchsten Grade des Stolzes führte, während das andere das gegenwärtige aus der Erfahrung bekannte Elend des Menschen hervorhob, aber seine ursprüngliche Würde verkannte, die Natur als nothwendig schwach und unverbesserlich behandelte und dadurch dem Menschen die Hoffnung, je zu dem wahren Gut gelangen zu können, benahm. Bei unbefangenem Lesen der ganzen Rede wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass Pascal weder dem Epictet noch dem Montaigne das Wort redet, wenn auch nicht zu verkennen ist, dass ihm seine jansenistischen Ansichten über die Verderbtheit der menschlichen Natur eine grössere Sympathie für Montaigne einflössten und dass er, um mit seinen eigenen Worten zu reden, eine gewisse Freude hatte, zu sehen, wie der stolzen Vernunft bei Montaigne durch ihre eigenen Waffen eine Niederlage beigebracht wird.

Diese Worte lassen sich aber erklären, wenn auch Pascal die Unzulänglichkeit der Vernunft nur in Bezug auf die Bildung eines vollkommenen Systems religiöser Wahrheiten anerkannt wissen wollte. Bei der Leidenschaftlichkeit Pascals ist es dann auch leicht zu begreifen, dass er, die Ansichten Anderer, die er zwar nicht theilt, referirend, sich demnach gleichsam mit den Urhebern

derselben identificirte und ihre Ansichten als seine eigenen darstellte. Daher gewisse Aeusserungen, die eigentlich nur die Ansichten Montaignes wiedergeben sollen, die er aber absolut und unbeschränkt hinstellt, als wären sie der Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung. So sagt er z. B. die Vernunft hat nur einen falschen Massstab, — oder: wir wissen nur durch den Glauben, dass ein allgutes Wesen uns wahre Begriffe gegeben hat, indem es uns für die Wahrheit schuf, — oder endlich: Montaigne hat die Ungewissheit aller Wissenschaften, selbst der Geometrie, erwiesen. Diese Aeusserungen können nur insofern den Gedanken Pascals entsprechen, als auch er von der Unzulänglichkeit der Vernunft zur Begründung der natürlichen Religion und der sittlichen Ordnung, so wie von der Ohnmacht der Wissenschaften, den Wahrheits- und Glückseligkeitsdurst des Menschen vollständig zu befriedigen, überzeugt war. Nur von diesem höhern Standpunkte betrachtet er nämlich die beiden Systeme. Die Erwiderungen de Saci's lassen keine andere Deutung der Worte Pascals zu.

Zu bemerken ist noch der Schluss, den Pascal aus dem Vergleiche der beiden Systeme zieht:

„So können sie (Epictet und Montaigne) weder allein bestehen wegen ihres Mangels, noch sich vereinigen wegen des Widerspruchs ihrer Meinungen; sie müssen sich also einander zerbrechen und vernichten, um der Wahrheit des Evangeliums Platz zu machen. Diese verknüpft mit wahrhaft göttlicher Kunst alle Gegensätze. Indem sie alles Wahre verbindet und alles Falsche ausscheidet, lehrt sie eine wahrhaft himmlische Weisheit, bei welcher die entgegengesetzten Principien, die in den menschlichen Wissenschaften nicht zusammengehen wollen, trefflich übereinstimmen. Und der Grund hiervon ist, dass diese Weisen der Erde die Gegensätze in dasselbe Subject verlegten, indem der Eine der Natur die Kraft, der Andere derselben Natur die Schwäche zuschrieb; dieses ging natürlich nicht an. Der Glaube aber lehrt uns, diese Eigenschaften in verschiedene Subjecte zu legen; denn Alles, was schwach ist, gehört der Natur, und Alles, was kräftig ist, der Gnade an."

Diese letzten Worte sind allerdings sehr absolut. Hätte Pascal sein Augenmerk auf die Grundgewissheiten gerichtet, sowie auf die absolute Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit mit Gewissheit zu erkennen, so würde er ob dieser Worte wohl kaum von dem Skepticismus freigesprochen werden können. Aber, wir wiederholen es, dieser Gesichtspunkt lag Pascal fern. Es handelt sich für ihn um die volle Erkenntniss der Wahrheit oder vielmehr um ein ganzes System der Moral und dessen Bethätigung durch die gesammte Menschheit. In dieser Beziehung ist gewiss die Vernunft und der menschliche Wille gleichsam nur Schwäche und Ohnmacht; die volle Kraft muss von oben, von der Gnade kommen. Von diesem höhern Gesichtspunkte aus betrachtet sind die Worte Pascals keineswegs skeptisch. Bei dem von ihm verfolgten Zwecke war es nicht noth-

wendig, die absolute Befähigung des Menschen, zu einer gewissen Kenntniss einzelner Wahrheiten zu gelangen, ausdrücklich hervorzuheben.

2. Pascals Aeusserungen über den Pyrrhonismus oder Skepticismus.

Diese Aeusserungen sind beim ersten Anblicke allerdings überraschend. Nicht bloss glaubt Pascal, dass der Pyrrhonismus der Religion nütze (art. XXV, 34), er sagt sogar ausdrücklich:

„Der Pyrrhonismus ist die Wahrheit" (le pyrrhonisme est le vrai, art. XXIV, 1). Im Art. XXV, 29 lesen wir: „Alle ihre Principien sind wahr, die der Pyrrhonianer, der Stoïker, der Atheisten u. s. w. Aber ihre Schlussfolgerungen sind falsch, weil die entgegengesetzen Principien ebenfalls wahr sind." — Art. III, fr. 1: „Aber es ist gut, dass es in der Welt so viele Leute gibt, die keine Pyrrhonianer sind, zum Ruhme des Pyrrhonismus, um zu zeigen, dass der Mensch der tollsten Ansichten fähig ist; denn er ist fähig, zu glauben, dass er keine natürliche und unvermeidliche Schwäche, sondern vielmehr die natürliche Weisheit besitze. . . . . Nichts stärkt so sehr den Pyrrhonismus, als dass es Leute gibt, die keine Pyrrhonianer sind. Wenn Alle es wären, so würden sie Unrecht haben." Fragm. 2: „Diese Secte verstärkt sich mehr durch ihre Feinde, als durch ihre Freunde, denn die Schwäche des Menschen zeigt sich mehr in Denen, die sie nicht kennen, als in Denen, die sie kennen." Art. VIII, 1: „Die Hauptstärke der Pyrrhonianer (ich lasse die geringeren Gründe bei Seite) besteht darin, dass wir von der Wahrheit dieser Principien ausserhalb des Glaubens und der Offenbarung keine andere Gewissheit haben, als dass wir sie natürlich in uns fühlen. Aber dieses Gefühl ist kein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit. . . . . Die nichtigen Gründe des Dogmatismus werden vom leichtesten Hauche des Pyrrhonismus umgestossen. Man braucht nur ihre Bücher einzusehen und wenn man noch nicht davon überzeugt ist, so wird man bald und vielleicht nur allzu sehr davon überzeugt werden. . . . . Ich halte mich an der einzigen Feste der Dogmatisten, nämlich man könne, wenn man redlich und aufrichtig spreche, die natürlichen Principien nicht in Zweifel ziehen. Dem setzen die Pyrrhonianer einfach die Ungewissheit unsers Ursprunges, welche die unserer Natur einschliesst, entgegen, worauf die Dogmatisten, seitdem die Welt besteht, noch die Antwort schuldig sind." — Weiter zeigt Pascal die praktische Unmöglichkeit des Skepticismus, indem die Natur die ohnmächtige Vernunft unterstütze, so dass die Natur die Pyrrhonianer, die Vernunft aber die Dogmatisten beschäme. „Einer von beiden Secten," sagt dann Pascal, „können wir nicht entgehen, aber in keiner von beiden können wir bestehen." — In einem durchgestrichenen Fragmente (art. XIII, 1) nennt sich endlich Pascal selbst einen Pyrrhonianer, indem er diese Eigenschaft, ein Pyrrhonianer zu sein, zu den nothwendigen Eigenschaften eines wahren Philosophen rechnet.

Doch eben diese letztere Stelle gibt uns, wenn wir sie mit den übrigen und mit dem, was wir über die Eigenthümlichkeiten der Erkenntnisstheorie Pascals bemerkt haben, vergleichen, den Schlüssel zu dem Vorhergehenden. Aus den Worten Pascals geht nämlich klar hervor, dass er diese Eigenschaft, ein Pyrrhonianer zu sein, nicht in einem strengen Sinne auffasst; sie besteht nur darin, dass man zweifelt, wo es nothwendig ist (en doutant où il faut), aber auch behauptet dort, wo es nothwendig ist. Von dem Skepticismus im eigentlichen Sinne des Wortes kann hier also keine Rede sein; denn dieser nimmt ja nicht an, dass der Mensch zu einer festen Behauptung je Grund haben könne. Es handelt sich hier also um einen beschränkten Skepticismus, der im Grunde nichts Anderes ist, als der bei so vielen Quellen des Irrthums durchaus berechtigte Zweifel an der Wahrheit vieler Behauptungen, die in der Welt aufgestellt werden. Manchmal werden sogar bei Pascal diese beiden Arten des Skepticismus neben einander gestellt, z. B. art. III, 1, wo es heisst: „Nichts stärkt so sehr den Skepticismus, als dass es Leute gebe, die keine Pyrrhonianer sind." Diese Bemerkung: „Wenn Alle es wären, so würden sie (die Pyrrhonianer) Unrecht haben", kann nur dann Sinn haben, wenn es sich auf der einen Seite wenigstens um einen beschränkten Skepticismus, d. h. um den bis zu einem gewissen Grade berechtigten Zweifel, handelt. Wäre hier von dem System die Rede, das den sich auf Alles erstreckenden Zweifel als ein Grundprincip aufstellt, so würde das Unrecht der Anhänger desselben keineswegs daraus erhellen, dass Alle demselben beistimmten; diese Uebereinstimmung Aller würde vielmehr ein Zeichen seiner Wahrheit sein. In dem einen Falle wenigstens wird also das Wort Pyrrhonismus im Gegensatze zum äussersten Dogmatismus genommen, der behauptet, Alles mit voller Gewissheit zu wissen oder doch alles Gewusste streng beweisen zu können. So gefasst, bedeutet Pyrrhonismus nichts Anderes, als Anerkennung der menschlichen Schwäche und Irrthumsfähigkeit, woraus sich die Nothwendigkeit ergibt, in der Aufstellung von Behauptungen, welche der sichern Begründung entbehren, behutsam zu sein. Wären Alle Pyrrhonianer in diesem Sinne, d. h. wären alle Menschen von ihrer Irrthumsfähigkeit recht überzeugt und darum zurückhaltend in ihren Urtheilen, so lange eine offenbare Evidenz sie nicht zwingt, so wäre die Anempfehlung des Zweifels nicht nothwendig und es würde kein philosophisches System bestehen, welches diese Zurückhaltung in den Urtheilen als eine Grundregel aufstellt.

Die so vielfältigen und handgreiflichen Irrthümer so mancher Dogmatisten, die abenteuerlichsten Behauptungen, denen man in der Philosophie und im Leben begegnet, stärken allerdings den Pyrrhonismus, in welchem Sinne man ihn auch auffasse, indem sie den eigentlichen Skeptikern einen, wenn auch nur scheinbaren Grund für ihr System bieten, die Skeptiker im weiten oder uneigentlichen Sinne zu einem vernünftigen Zweifel antreiben.

Anderseits nennt Pascal Pyrrhonismus, wiederum im Gegensatze zum Dogmatismus, das System derjenigen, welche die Anfänge des menschlichen Wissens zwar für gewiss und unumstösslich, aber nicht beweisbar halten und darin eine Schwäche erblicken. Diese Unfähigkeit des Menschen, die Anfänge seines Wissens zu beweisen, hebt Pascal hervor und unterstützt den darauf gegründeten Einwurf der Pyrrhonianer, indem er sagt, ausser dem Glauben hätten wir keine Gewissheit (die auf Beweisen beruhe), ob die Principien uns von einem guten Gotte als wahre gegeben seien und ob wir wachen oder schlafen. Wie wir schon bemerkt haben, sind diese Einwürfe durch keine Beweise der Dogmatisten widerlegt, sondern nur durch die unmittelbare Evidenz der Falschheit überwiesen; denn wir sehen einerseits klar ein, dass unser Erkenntnissvermögen als solches die Wahrheit nothwendig erfasst und anderseits haben wir das unmittelbare Bewusstsein, dass wir uns im wachenden Zustande befinden. Hier wäre das ganze sechste Fragment desselben Artikels zu citiren. Dort sagt Pascal:

„Wir kennen die Wahrheit nicht bloss durch die Vernunft (als beweisendes Vermögen), sondern auch durch das Herz (d. h. durch das unmittelbare Erkenntnissvermögen); auf diese letztere Weise kennen wir die Grundprincipien und vergebens sucht die (beweisende) Vernunft, die daran keinen Antheil hat, dieselben zu bekämpfen. Die Pyrrhonianer, welche hauptsächlich dahin streben, arbeiten vergebens daran. Wir wissen, dass wir nicht träumen, wie gross auch unsre Ohnmacht sei, es durch die Vernunft zu beweisen. . . . . Die Kenntniss der ersten Principien steht ebenso fest, als alle die Kenntnisse, welche die Beweisführung (le raisonnement) uns gibt "

Wenn nun Pascal (art. XXIV, 1.) sagt, der Pyrrhonismus sei die Wahrheit, so ist das entweder überhaupt von dem oben erklärten beschränkten Pyrrhonismus zu verstehen oder vielmehr von der Ungewissheit der höheren Kenntnisse, welche sich auf Gott und die menschliche Natur beziehen, insofern nämlich der Mensch nicht durch das Licht des Glaubens erleuchtet wird. Es handelt sich also darin um die Wahrheit des Skepticismus in Bezug auf eine bestimmte Art

von Kenntnissen. Diese Deutung scheint in der That das ganze Fragment zu fordern; denn, sagt Pascal, „am Ende wussten die Menschen vor Christus nicht, woran sie wären, ob sie gross oder klein wären, und die, welche sich für das Eine oder das Andere entschieden, wussten Nichts davon, riethen ohne Verstand und trafen nur zufällig das Rechte; ja, sie hatten immer Unrecht, indem sie das Eine oder das Andere ausschlossen."

Aus den erörterten Stellen geht schon hervor, dass es eine Deutung der auf den Pyrrhonismus bezüglichen Gedanken gibt, die mit dem ganzen System Pascals in Einklang steht.

Havet und Lescoeur legen noch ein grosses Gewicht auf die schon angeführte Stelle (art. XXV, 29), in der Pascal sagt, die Principien der Pyrrhonianer sowohl als die der Stoïker und sogar der Atheisten seien alle wahr, aber ihre Folgerungen seien falsch, weil die entgegenstehenden Principien ebenfalls wahr seien. In dieser Aeusserung Pascals will Havet die durch Kant berühmt gewordenen Antinomien, die sich in der transcendentalen Dialectik in sofern ergeben, als sich stets ein Gegentheil so gut als das andere beweisen lässt. Diese Identificirung ist jedoch unbegründet. Wenn auch eine gewisse Dunkelheit in dem Gedanken Pascals liegt, so gibt uns doch seine Unterredung mit de Saci den Schlüssel zu seinem Verständniss, wenigstens in Bezug auf die Pyrrhonianer und die Stoïker. In jener Unterredung zeigt Pascal, wie jede dieser beiden Sekten einen Theil der Wahrheit, aber auf einseitige Weise erkannt hat. Wenn sie nun mit dieser Einseitigkeit aus ihren Principien Folgerungen ziehen, so sind diese falsch, eben weil die entgegengesetzten Principien ebenfalls einen Theil der Wahrheit enthalten. Die Einen wie die Andern sind im Irrthume, weil sie zu exclusiv an dem einen Theile der Wahrheit festhalten, den andern Gesichtspunkt aber, unter dem die Menschheit betrachtet werden kann, vernachlässigen. Es ist wirklich staunenerregend, wie die Ankläger aus ähnlichen Stellen den Skepticismus Pascals mit solcher Zuversicht schliessen können.

3. Pascals Aeusserungen über die Ungewissheit der menschlichen Kenntnisse.

Havet beruft sich hier auf den ersten Artikel. In einem von Pascal durchgestrichenen Fragmente findet er den Grundgedanken des ganzen Stückes:

„Dahin führen uns die natürlichen Kenntnisse. Wenn sie nicht wahr sind, so gibt es für die Menschen keine Wahrheit, und sind sie es, so zwingen sie ihn, sich zu verdemüthigen, und so ist er auf die eine oder die andere Weise genöthigt, sich zu erniedrigen."

Aus diesen Worten schliesst Havet, Pascal habe mit Montaigne behauptet, dass der Mensch nicht zum Wissen gelangen könne, selbst

nicht in Bezug auf die natürlichen Dinge, dass er also die Natur nicht erkenne, weil er in keinem Verhältnisse zu ihr stehe. Dieser Schluss entbehrt jedoch aller Grundlage. Pascals Zweck ist bloss, dem Menschen seine Schwäche zu zeigen und ihn dadurch zur Verdemüthigung zu bringen. Er bedient sich dazu eines disjunctiven Schlusses, aus dessen einzelnen Voraussetzungen er des Menschen Schwäche herleitet. Die erste Voraussetzung, die jedoch Pascal keineswegs als von ihm gebilligt hinstellt, ist, dass die Kenntnisse des Menschen nicht auf Wahrheit beruhen. Die zweite Voraussetzung, dass nämlich die menschlichen Kenntnisse der Wahrheit entsprechen, ist offenbar die Pascals; denn er entwickelt sie in dem ganzen, ziemlich langen Artikel. Er folgert aus derselben die Schwäche des Menschen, weil eben diese wahren Kenntnisse uns die Natur als unendlich darstellen und so das Missverhältniss des Menschen und der Natur zeigen. Nach Pascals Ansicht hat also die Natur etwas Unendliches und zwar überträgt Pascal auf sie den Begriff des mathematischen Unendlichen. So wie die Einheit nicht nur unendlich vermehrt, sondern auch durch immer wiederholte Theilung unendlich vermindert werden kann, so dass wir sie als sich immer mehr dem Nichts nähernd und gleichsam aus Nichts oder Null entstanden denken können, so ist es auch mit der Natur. Pascal denkt sie sich unendlich theilbar, zusammengesetzt aus immer theilbaren Elementen, die sich also immer mehr dem Nichts nähern, so dass sie gleichsam aus dem Nichts entsteht, aber dann in einer unendlichen Reihenfolge bis zum Unendlichen der Grösse und Ausdehnung nach hinaufsteigt. Diese Uebertragung des mathematischen Begriffes des unendlich Kleinen und des unendlich Grossen auf die Natur ist ein Irrthum, der den Erörterungen Pascals in diesem Artikel und in mehreren andern Fragmenten zu Grunde liegt und in dieselben eine gewisse Unklarheit bringt. Was folgt aber nun aus diesem Missverhältnisse zwischen dem endlichen Menschen und der als unendlich gedachten Natur? Etwa, dass die Kenntnisse des Menschen über die Natur nicht wahr sind, oder dass der Mensch überhaupt die Natur nicht mit Gewissheit erkennen könne? Keineswegs, denn dieser Schluss wäre ja gegen die ausdrückliche Voraussetzung Pascals. Pascal folgert daraus nur, dass der Mensch, der zwischen dem Nichts und dem Unendlichen in der Mitte steht, die unendliche Natur nicht vollständig ergründen und von ihr kein bis zum letzten Grunde nach oben wie nach unten vordringendes, comprehensives Wissen haben

könne. Von einer Leugnung der Aussenwelt überhaupt oder auch der im Bereiche unserer Sinne liegenden Einzelwesen der Natur ist in dem ganzen Artikel keine Spur zu entdecken. Es wird dort im Gegentheil gesagt, der Mensch werde beim Anblicke dieser Unendlichkeit erzittern, seine Wissbegierde werde sich in Bewunderung verwandeln und er werde geneigter sein, sie stillschweigend zu betrachten, als sie mit Anmassung zu erforschen. Auf diese Unerforschlichkeit der Natur nach ihrem tiefsten, gleichsam dem Nichts am nächsten stehenden Grunde und ihrer unendlichen Grösse beziehen sich alle Gründe, welche Pascal vorbringt, um die Unsicherheit unserer Kenntnisse darzuthun, wenn auch seine Ausdrucksweise nicht immer die von der Natur der Sache gebotenen Beschränkungen hervortreten lässt. Diese Gründe sind:

a) unsere eigene Beschränktheit. „Wir sind Etwas, aber nicht Alles. Das Sein, welches wir besitzen, birgt uns die Kenntniss der ersten Gründe, die aus dem Nichts entspringen, und das geringe Sein, das wir haben, verbirgt uns den Anblick des Unendlichen." b) die innige Verkettung der einzelnen Wesen der Natur, deren vollkommene Erkenntniss desshalb ohne die des unendlichen Ganzen nicht möglich ist; c) die Natur des erkennenden Princips im Vergleich mit der Beschaffenheit der erkannten Dinge. „Sind wir nun", sagt Pascal, „aus Geist und Stoff zusammengesetzt, so können wir die einfachen, geistigen oder leiblichen Dinge nicht vollkommen erkennen."

In diesen letzten Worten erklärt Pascal ausdrücklich, dass er nur von dem vollkommenen, d. h. Alles umfassenden und bis zum letzten Grunde vordringenden Wissen sprechen will. Mit dieser Beschränkung müssen denn auch alle Aeusserungen Pascals über die Ungewissheit der menschlichen Kenntnisse verstanden werden.

„Der Mensch", sagt er, „steht zwischen zwei Abgründen, zwischen dem Unendlichen und dem Nichts. Da er unendlich entfernt ist, die Extreme begreifen zu können, bleiben ihm das Ende und der Anfang der Dinge in einem undurchdringlichen Geheimnisse verborgen. Er ist ebenso unfähig das Nichts, aus dem er hervorgegangen ist, zu sehen, als das Unendliche, worin er versunken ist. Was wird er also thun, als irgend einen Schein aus der Mitte der Dinge wahrzunehmen, in ewiger Hoffnungslosigkeit, je ihren Anfang oder ihr Ende zu erkennen. Der Urheber der Natur allein kann diese Wunder begreifen: kein Anderer kann es. In Ermangelung der Betrachtung dieser Unendlichkeiten entschliessen sich die Menschen in vermessener Weise, die Natur zu erforschen, als wenn sie irgend ein Verhältniss zu ihr hätten."

Diese Worte deuten klar auf die Unmöglichkeit einer comprehensiven Kenntniss der Natur für den Menschen hin, folglich einer Kenntniss, wie sie nur der unendlichen Erkenntnisskraft des Schöpfers

möglich ist. Nur von diesem Forschen und Streben nach begreifender Wissenschaft gelten also folgende Aeusserungen Pascals:

„Das ist unser wirklicher Zustand. Das macht uns unfähig, mit Gewissheit zu wissen und schlechthin nicht zu wissen. Wir bewegen uns auf einer weiten Fläche, stets ungewiss und schwankend, von einer Seite zur andern getrieben. Wo wir irgend einen Halt zu erreichen und uns zu befestigen gedenken, da weicht er und verlässt uns, und wenn wir ihm folgen, entschlüpft er unsern Händen, entgleitet und flieht in ewiger Flucht. Nichts hält für uns Stand. Das ist unser natürlicher Zustand, der dessungeachtet unsrer Neigung am meisten zuwider ist. Wir brennen vor Verlangen, einen festen Standpunkt und eine letzte, dauernde Grundlage zu gewinnen, um darauf einen Thurm zu bauen, der sich bis ins Unendliche erhebe, aber alle unsre Grundlegung bricht zusammen und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen. . . . Suchen wir also keine Sicherheit und keine Festigkeit. Unsre Vernunft wird stets durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen getäuscht; Nichts kann das Endliche zwischen den beiden Unendlichkeiten, die dasselbe einschliessen und fliehen, befestigen."

Offenbar ist hier die Rede von dem Streben der Naturforscher, die ganze Natur systematisch und aus den letzten Principien zu erklären. In diesem Streben erblickt Pascal ein unmögliches Unternehmen. Wenn nun auch die Begründung dieser Ansicht seltsam genannt werden muss, so sind doch selbst die gewaltigen Resultate, die man in neuerer Zeit besonders auf dem Gebiete der Naturforschung erzielt hat, keineswegs geeignet, diese Behauptung umzustossen. Wenn wir auch die Natur nach ihren Erscheinungen, ihren Gesetzen, und die Anwendungen ihrer Kräfte besser kennen, als es in den früheren Jahrhunderten der Fall war, so schwebt doch immer noch ein tiefes Dunkel über der Natur der wirkenden Kräfte. Auch heute noch stehen sich die verschiedensten Systeme schroff gegenüber.

Als praktischen Schluss, aus dem zugleich die Tragweite des Vorhergehenden erkannt werden kann, stellt Pascal Folgendes auf:

„Wenn man dieses recht erkannt hat, so glaube ich, dass man sich ruhig verhalten wird, ein Jeder in dem Zustande, in den die Natur ihn gesetzt hat. Da diese Mittelstrasse, die uns zu Theil geworden ist, stets von den Extremen fern bleibt, was kümmert es den Menschen, ob er von den Dingen ein wenig mehr oder weniger Kenntniss habe. Hat er ein wenig mehr, so erfasst er sie nur ein wenig tiefer. Ist er dennoch nicht immer unendlich weit von dem Ziele entfernt, wie die Dauer unsers Lebens unendlich fern ist von der Ewigkeit, wenn sie auch zehn Jahre länger währte? In Hinblick auf diese Unendlichkeiten sind alle Endlichkeiten gleich und ich sehe nicht ein, warum die Einbildungskraft des Menschen sich vielmehr auf das Eine, als auf das Andere richten sollte."

Also so wie der Mathematiker die Einheit wohl als bis zu einem gewissen Grade getheilt oder vermehrt denken kann, ohne je zu einer letzten Theilung oder zu einer Zahl zu gelangen, welche nicht mehr vermehrt werden kann, so ist es auch dem Forscher der Natur unmöglich, je die ersten Principien oder das Ende der im Kleinen wie im Grossen unendlichen Natur zu erreichen.

Es würde zu weit führen, alle Aeusserungen Pascals, auf welche die Gegner ihre Anklage stützen, im Einzelnen zu erklären. Sie enthalten meistens Wahrheiten, wenn diese auch von Pascal, in Folge seiner Leidenschaftlichkeit, in übertriebenen Worten ausgedrückt werden, oder sie erklären sich durch die oben dargestellten Eigenthümlichkeiten Pascals, oder sie beziehen sich nicht auf die Grundgewissheiten, sondern auf Wahrheiten der sittlichen und religiösen Ordnung, oder endlich müssen sie als Einwürfe, als eine Formulirung der zu bekämpfenden entgegengesetzten Ansichten betrachtet werden.

Der Skepticismus bezweifelt Alles, selbst die Grundlagen des menschlichen Wissens. So nicht Pascal. Er bekämpft bloss die Fähigkeit der Vernunft, alle Fragen, die sich auf das sittliche und religiöse Bewusstsein des Menschen beziehen, mit Gewissheit beantworten zu können. Ebenso hebt er die Irrthumsfähigkeit des Menschen in sehr vielen Anwendungen der Grundprincipien auf die Wissenschaft und das Leben hervor. Allerdings drückt sich Pascal häufig sehr allgemein und absolut aus, aber sein Gedanke lässt sich doch aus der ganzen Richtung seines Werkes erkennen. Wenn Pascal im ersten Artikel die Unmöglichkeit einer absoluten, universellen und comprehensiven Wissenschaft der Dinge, wegen der Unendlichkeit derselben, aus metaphysischen Gründen darthun wollte, so betrachtet er in den folgenden Artikeln die moralische Seite der menschlichen Natur, die trügerischen Mächte, die den Menschen von dem Wege der Wahrheit ablenken und ihn so verhindern, die von dem consequenten Rationalismus angestrebte universelle und comprehensive Wissenschaft zu erreichen. Im zweiten Artikel entwirft Pascal ein trauriges Bild von den Verirrungen, in welche die Menschen durch ihre Eigenliebe geführt werden. Ebenso stellt er im dritten Artikel die Einbildungskraft als eine Quelle der mannigfaltigsten Irrthümer und Vorurtheile dar, ohne jedoch den Menschen die Fähigkeit, diese Irrthümer zu vermeiden, gänzlich abzusprechen. Diese in kräftigen Zügen entworfene Schilderung der trügerischen Wirkungen der Einbildungskraft beschliesst Pascal folgendermassen:

„Das sind ungefähn die Wirkungen dieses trügerischen Vermögens, das uns absichtlich gegeben zu sein scheint, um uns in nothwendigen Irrthum zu führen. Noch viele andere Veranlassungen hat derselbe in uns: die Macht der alten Eindrücke, der Reiz der Neuheit (die rechte Mittelstrasse zu halten ist schwer), falscher Unterricht, Krankheiten, welche das Urtheil und die Sinne verderben. Der Eigennutz besonders ist ein wunderbares Mittel, uns auf eine angenehme Weise zu blenden (de nous crever agréablement les yeux)."

Es ist hier nur zu beachten, dass die von Pascal mit der gewohnten Leidenschaftlichkeit geschilderten trügerischen Mächte in der That leicht und recht allgemein zum Irrthume verleiten. Hätte nun Pascal diese Irrthümer im strengen Sinne des Wortes nothwendig und unvermeidlich genannt, so würde er allerdings sich einer Uebertreibung schuldig gemacht haben. Nichts berechtigt uns aber zu einer so scharfen Deutung seiner Worte, die recht gut im Sinne einer grossen, oft an moralische Unmöglichkeit grenzenden Schwierigkeit, diese Irrthümer zu vermeiden, verstanden werden können.

Havet sieht den Skepticismus in folgenden Worten des zehnten Fragments:

„Der Wille ist das Hauptmittel des Glaubens (der Zustimmung), nicht als wenn er den Glauben bildete, sondern weil die Dinge wahr oder falsch sind, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man sie betrachtet."

Die Ausgabe von P. R. sagte: „Die Dinge scheinen wahr oder falsch . . . ." und darin will Havet eine Umgestaltung des Gedanken Pascals erblicken, denn er sagt: „Das ist der Skepticismus nicht mehr, aber auch Pascal nicht mehr." Diese Bemerkung ist aber nicht begründet. Wenn nämlich Pascal wirklich dachte, die Dinge seien nur dem Anscheine nach wahr oder falsch, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man sie betrachtet, so konnte er sich dennoch ausdrücken, wie er es gethan hat. Wahrheit oder Falschheit ist ja eigentlich nicht in den Dingen selbst, sondern in dem sie betrachtenden oder erkennenden Geiste.

Die Ankläger Pascals berufen sich auch auf das 15. Fragment desselben Artikels, das wir aber vielmehr anführen können, um zu zeigen, dass Pascal dem Skepticismus fern stand. Es heisst dort also:

„Wir nehmen an, dass Alle die Dinge auf dieselbe Weise auffassen. Das nehmen wir aber ohne Grund an; denn wir haben davon keinen Beweis. Ich sehe recht wohl, dass man in denselben Umständen dieselben Worte gebraucht, und dass zwei Menschen jedesmal, wenn sie einen Körper seinen Platz ändern sehen, die Erscheinung durch dasselbe Wort ausdrücken, indem sie sagen, er bewege sich. Aus dieser Uebereinstimmung der Worte zieht man zwar eine starke Vermuthung in Bezug auf die Uebereinstimmung der Ideen; aber das ist nicht gänzlich überzeugend mit der letzten (höchsten) Ueberzeugung, obgleich

wohl für die Affirmative zu wetten ist; denn man weiss ja, dass man aus verschiedenen Voraussetzungen dieselben Folgerungen ziehen kann. Das genügt wenigstens, um Verwirrung in die Sache zu bringen. Allerdings ist damit nicht gesagt, dass das gänzlich die natürliche Klarheit, die uns davon versichert, auslösche, denn dann hätten die Akademiker gewonnen, aber das trübt sie und verwirrt die Dogmatisten zum Ruhme der pyrrhonianischen Kabale, die eben in dieser zweideutigen Zweideutigkeit und in einer zweifelhaften Dunkelheit besteht, der unsre Zweifel nicht alle Klarheit nehmen können, und aus der unser natürliches Licht nicht alle Finsterniss verbannen kann."

Offenbar geht aus diesem Gedanken Pascals hervor, dass unsre Begriffe, trotz der Verwirrung, welche die Pyrrhonianer hineinzubringen suchen, immer noch Klarheit genug behalten, um der Dinge versichert zu sein. Pascal tritt hier entschieden gegen die Pyrrhonianer (Akademiker) auf. Zugleich erhebt er sich gegen die Dogmatisten rationalistischer Richtung, die sich im Besitze einer vollkommnen, demonstrativen Wissenschaft glauben. Uebrigens deutet die Art und Weise, in der Pascal hier vom Pyrrhonismus spricht, klar genug an, dass er sich zu dieser Kabale, d. h. verächtlichen, geheimen Schule, nicht rechnet. Auch hier tritt der Gedanke hervor, dass die Grundgewissheiten nicht auf Beweisen beruhen, sondern mit unmittelbarer Evidenz erkannt werden.

Im Fragment 17 heisst es: „Widerspruch (d. h. die Thatsache, dass einer Sache widersprochen wird) ist ein schlechtes Zeichen der Wahrheit. Mehreren durchaus gewissen Sachen (bemerken wir nebenbei, dass Pascal durchaus gewisse Sachen anerkennt) wird widersprochen, während viele falsche ohne Widerspruch durchgehen. Weder ist der Widerspruch ein Zeichen der Falschheit noch der Nicht-Widerspruch ein Zeichen der Wahrheit."

Pascal, sagt Havet, zerstört in diesen wenigen Worten das System, welches die allgemeine Uebereinstimmung als ein Kriterium der Wahrheit ansieht. Diese Behauptung ist jedoch ganz unbegründet; denn von einem wahrhaft allgemeinen Widerspruche ist in diesem Fragmente durchaus keine Rede. Richtiger bemerkte Havet selbst in seiner ersten Ausgabe der „Gedanken", Pascal habe hier ohne Zweifel an die Religion gedacht und betont, sie werde keineswegs zweifelhaft, weil ihre Wahrheit bestritten wird.

Eine besondere Schwierigkeit bietet das 4. Fragment des siebenten Artikels:

„Der ganze Gebrauch der Vernunft beschränkt sich darauf, dem Gefühle nachzugeben. Aber die Einbildung (la fantaisie) ist dem Gefühle ähnlich und zuwider, so dass man unter diesen Gegensätzen nicht unterscheiden kann. Der

Eine sagt, mein Gefühl sei Einbildung, der Andere, seine Einbildung sei Gefühl. Eine Regel wäre da wohl nothwendig: die Vernunft bietet sich an, aber sie ist nach allen Richtungen hin biegsam und so gibt es keine."

Den Sinn dieses Fragmentes haben wir der Hauptsache nach schon erklärt, als wir von den Eigenthümlichkeiten der Erkenntnisstheorie Pascals sprachen. Das Gefühl ist hier die innere Evidenz, die unmittelbare Einsicht der Wahrheit. Gewiss erkennt nun Pascal viele Fälle an, in denen über das Vorhandensein einer solchen Evidenz kein Zweifel gehegt werden kann, z. B. wenn es sich um die Grundprincipien handelt. Spricht man aber von abgeleiteten Wahrheiten, so ist diese Evidenz nicht immer klar und unbestritten; die Erfahrung vieler Jahrhunderte lehrt ja, wie wenig übereinstimmend die Menschen, indem sie sich auf ihre persönliche Evidenz stützen, in der Anerkennung der wichtigsten Wahrheiten sind. Eine Regel wäre also nothwendig. Die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Meinungen bezeugt aber zu gleicher Zeit diese Biegsamkeit der Vernunft. Wir müssen also zu einer höhern Regel, zu einem höhern Lichte unsre Zuflucht nehmen. Es gibt also keine Regel in den menschlichen Fähigkeiten, sondern nur in der Auctorität des sich offenbarenden Gottes. Für diejenigen also, welche dieses höhere Licht nicht anerkennen, gibt es also keine Regel, kein Mittel, aus dieser Verwirrung herauszukommen und so ist die Behauptung Pascals gerechtfertigt.

Von diesem Standpunkte aus und in Bezug auf diese Wahrheiten sind auch die Klagen Pascals über die Ungewissheit der menschlichen Kenntnisse ganz begründet. Wir wissen ja aus der Geschichte, dass die Individuen und selbst ganze Völker, welche die Auctorität Gottes nicht anerkannten oder von seinen Offenbarungen keine Kenntniss hatten, in die gröbsten Irrthümer verfallen sind. Solchen Menschen darf Pascal unbedenklich die Worte in den Mund legen, die wir im 10. Fragment des achten Artikels finden:

„Wir sehnen uns nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewissheit. . . . . Wir sind unfähig, die Wahrheit und Seligkeit nicht zu wünschen, aber wir sind weder der Wahrheit noch der Glückseligkeit fähig."

Durchaus unerklärlich ist, wenn wir sie als den Ausdruck der Ueberzeugung Pascals betrachten, folgende, in der Original-Handschrift durchgestrichene Stelle:

„Es ist möglich, dass es wahre Beweise gebe, aber das ist nicht gewiss. So beweist das nichts Anderes, als dass es nicht gewiss ist, dass Alles ungewiss sei."

Wir können aber darin nur eine Formulirung des skeptischen Systems erblicken, die Pascal in seiner Unterredung mit de Saci verwerthet zu haben scheint; denn er gebraucht ähnliche Worte, um das System Montaigne's zu bezeichnen. Die Anklage des Skepticismus lässt sich wohl auf einen Gedanken so zweifelhafter Natur nicht stützen.

In den bisher angestellten Erörterungen haben wir nun die gewichtigsten Beweise, die von den Anklägern Pascals vorgebracht werden, um ihn des Skepticismus zu überführen, in ziemlicher Vollständigkeit vorgeführt. Wir können nun wohl mit Zuversicht die Behauptung aufstellen, dass Pascal die Grundgewissheiten nicht in Zweifel zieht. Nur den verstümmelten Pascal kann man in dieser Hinsicht des Skepticismus anklagen, und zwar nur dadurch, dass man seine so verstümmelten Gedanken auf die äusserste Spitze treibt. Das Ergebniss dieser Untersuchung hat aber auch den fernern Anklagen die Grundlage genommen. Es wird also zu ihrer Zurückweisung nur noch kurzer Betrachtungen bedürfen.

(Fortsetzung folgt).

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)

4) System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. Von Fr. Paulsen, a. o. Prof. an der Universität Berlin. 2 Bde. Berlin, Hertz 1889.

(Schluss.)

Den durch den Kant'schen Rigorismus berühmt gewordenen Streit zwischen Pflicht und Neigung kann Paulsen nicht anerkennen. „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist zufällig und ausnahmsweis. Die Pflichtgebote oder Sittengesetze sind Formeln, durch welche die Natur und Richtung des wirklichen Willens einer Gesammtheit, wie er in allen Einzelnen in der Regel erscheint, ausgedrückt wird. Dass Ausnahmen von den Regeln vorkommen, ist hier so wenig als bei den Gesetzen der Physiologie befremdlich: es sind empirische Gesetze sehr complexer Erscheinungen. Wie Blinde und Taubstumme vorkommen, ohne dass dadurch die Regel, dass Menschen die Fähigkeit des Sehens, Hörens, Sprechens besitzen, aufhörte, Regel zu sein, so wird auch durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, dass die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigenthum leben. . . Wenn wir ein Volk als Ganzes ins Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand; Sollen und Wollen fällt hier vollkommen zusammen: das Volk will seine Sitten, seine Gesetze. Dieselben kommen ja nicht von aussen über es, sie sind gar nichts als der Ausdruck seines so gestalteten, eigenthümlichen Willens. Für das Individuum fallen Wollen und Sollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als ausser ihm, seinen Willen begrenzend. Im Allgemeinen will es jedoch auch selbst, was die Sitte will; und jedenfalls will es, dass die Anderen nach der Sitte leben, es ist stets bereit, Abweichungen seitens Anderer unterdrücken zu helfen, wenn auch nicht immer mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken.“

Allerdings, vernünftigerweise muss jedes Individuum das Sittliche, die Pflicht wollen; denn dies ist allein sein wahres Gut, und im Grunde will auch jeder Wille, dass nicht bloss Andere, sondern auch er selbst dies Pflichtmässige thun: aber ach, wie oft treibt die Neigung, der Vortheil zur Sünde!

Doch liegt der Widerstreit der Meinungen, den die Kant'sche Betonung der reinen Pflicht hervorgerufen, an einem anderen Punkte: es fragt sich, welchen moralischen Werth hat eine Handlung, die nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus Neigung hervorgeht? Kant spricht einer solchen Handlung allen sittlichen Werth ab. Dagegen bemerkt Paulsen sehr treffend: „Kants Ausführungen neigen dahin, den Werth eines Menschen ausschliesslich darein zu setzen, dass er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperre und denselben ganz und gar durch Pflichtgefühl bestimme: welcher allein die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mann denn freilich die hölzernste Gliederpuppe wäre, die jemals von einem philosophischen Systembauer gezimmert worden ist. Dennoch ist die Sache nicht ohne einen guten Sinn. Widerspruch zwischen Neigung und Pflicht und Ueberwindung der Neigung durch das Pflichtgefühl, so werden wir sagen, ist zwar nicht Bedingung des moralischen Werthes überhaupt, aber allerdings tritt der moralische Werth eines Charakters am unzweideutigsten hierin zu Tage: der Widerstreit zwischen Neigung und Pflicht, so könnte man in scholastischer Terminologie sagen, ist zwar nicht ratio essendi, wohl aber kann er ratio cognoscendi des moralischen Werthes sein. . . Dagegen werden wir allerdings nicht zugeben, dass ein Wille, der durch seine Naturanlage vor allen Versuchungen bewahrt ist, indem seine Neigung überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Werth zurückstehe hinter einem andern, der einem spröden oder gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit und Wohlwollen abkämpft."

Dazu ist jedoch noch zu bemerken, dass der sittliche Werth nicht lediglich nach der Heftigkeit des Kampfes um die Tugend zu bemessen ist: das wäre ein rein subjectiver Werth; sondern auch, und zwar in erster Linie, nach dem Objecte des Kampfes. Wenn es sich bei der Durchsetzung der Pflicht lediglich um die Darstellung der Vernunft, um Achtung seiner vernünftigen Natur, oder um die Geltendmachung eines allgemeinen Gesetzes handelt — in diesen beiden Momenten liegt ja nach Kant Wesen und Werth der Sittlichkeit — dann ist nicht recht einzusehen, warum die Bekämpfung einer vielleicht edlen Herzensneigung der Pflicht zu Liebe so grossen Werth haben solle. Opfert man aber seine Herzenswünsche dem unendlichen Gute, ist also der Wille auf das höchste Ziel bei seiner Thätigkeit gerichtet, dann erhält dieselbe selbst den höchsten Werth, den menschliches Handeln erreichen kann. Dieser Werth kann aber offen-

bar auch erreicht werden, wenn ein Wille mit der höchsten ihm möglichen Festigkeit dem unendlichen Gute sich zuwendet, mag auch alle entgegenstehende Versuchung fehlen. Es gehört zur Festigkeit des Willens, welche wesentlich das subjective Moment des sittlichen Werthes einer Handlung ausmacht, ganz gewiss keine Erprobung durch Kampf und Neigung, wenngleich unsere Natur so angelegt ist, dass die normale Bedingung sittlicher Bewährung der Kampf ist. Dagegen würde, wie Paulsen gut bemerkt, selbst „ein Engel vom Himmel nach der Kant'schen Formel des »ohne alle Vergleichung höchsten« Werthes nothwendig entbehren, sofern sein »Temperament« einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre."

Mit dem Gegensatz von Neigung und Pflicht hängt der andere in der neueren Ethik so viel besprochene zwischen Egoismus und Altruismus aufs innigste zusammen. Auch hier lässt Paulsen die schroffe Gegensätzlichkeit, welche gewöhnlich als das Grundproblem der Ethik betrachtet wird, nicht gelten. Er zeigt zunächst, dass es keine auf das Wohl des Ich gerichtete Handlungen gibt, welche nicht auch Andern zum Wohle gereichten, und umgekehrt; ja er geht noch weiter: auch in egoistischen und altruistischen Motiven leugnet er einen solchen fundamentalen Gegensatz.

„So wenig die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische nach ihren Wirkungen möglich ist, so wenig nach den Motiven. Es ist überhaupt ein seltsamer Aberglaube, dass jede Handlung ein Motiv habe. Vielmehr, wie zu jeder physischen Bewegung in der Welt viele Ursachen concurriren, so zu jeder Willensbestimmung viele Motive. Der Regel nach erfolgt doch die einzelne Handlung, indem eine dauernde Willensrichtung, die selbst wieder durch die individuelle Natur und Lebenslage gegeben ist, mit einer durch die Umstände herbeigeführten Veranlassung zusammentrifft. Zu der Bildung der Willensrichtung hat regelmässig die Rücksicht auf Andere mitgewirkt, und zu den Umständen gehören häufig wieder in erster Linie Personen, die bittend, fordernd, ermuthigend, abmahnend, lobend, tadelnd ... auf die einzelne Willensbestimmung Einfluss üben. Ist es ein egoistisches oder altruistisches Motiv, das den Bauer bestimmt, seinen Acker zu bestellen, sein Feld zu verbessern, Jahr aus Jahr ein, Tag für Tag fleissig und thätig zu sein? Jeder sieht, es ist eine unsinnige Alternative. Der Bauer selbst, wenn man ihn fragte: thust du das um deinetwillen oder um Anderer willen, würde den Fragenden fragend ansehen, ob er nicht recht gescheidt sei! . . . Er arbeitet gar nicht so, man möchte sagen pfennigweis für sich, und dann wieder pfennigweis für Andere, sondern das geht Alles im Grossen zusammen: die Summe seiner Zwecke, bewusster und unbewusster, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere

Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde u. s. f. findet ganz und gar nicht statt. Die findet sich eigentlich nur bei dem Begriffe klaubenden Moralphilosophen."

Darin ist ein bedeutender Schritt zur Versöhnung des Egoismus mit dem Altruismus enthalten; einen weiteren thut Paulsen dadurch, dass er, worauf wir bei der Versöhnung der Pflicht mit der Neigung hinwiesen, den objectiven Werth der Handlungen als ausschlaggebend bezeichnet. „Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht, oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch moralisch gut, und das Gegentheil moralisch Unrecht oder doch minderwerthig? Wenn wir Schopenhauer glauben, ist es so. . . . Soll ich, um einem Andern eine kleine Freude zu machen, wichtige Interessen meines Lebens opfern? . . . Also Selbstaufopferung ist nicht an und für sich moralisch gut, sie ist es nur sofern grosse und wesentliche Interessen Anderer, sei es Einzelner, sei es der Gemeinschaften, sie fordern." Aber selbst die Grösse fremder Interessen wird durch die Beziehungen zum eigenen Ich mitbestimmt. „Jedes Ich ordnet alle anderen um sich in concentrischen Kreisen; nach dem Abstande vom Mittelpunkt verlieren die Interessen der Anderen an Grösse oder an Bewegkraft für jenes Ich. . . . Das Gesetz der Interessengravitation ist offenbar die erste Bedingung geordneter und damit erfolgreicher Thätigkeit."

H. Spencer sucht die Versöhnung des Egoismus mit dem Altruismus in einem mit der Entwickelung des Menschengeschlechts fortschreitenden Zurücktreten des Egoismus auf Kosten des Altruismus: Mehr und mehr würden die Menschen ihre einzige Freude im Wohlthun finden. Paulsen widerlegt dieses Phantom selbst auf die Gefahr hin, von Sp. zu denen gerechnet zu werden, „die sich zum Christenthum bekennen und Heidenthum üben", durch den Hinweis auf die fortschreitende Verbitterung, welche mit der Ausbildung sympathischer Triebe gleichen Schritt hält.

Die wichtigste Frage der Ethik, ihr Zusammenhang mit der Religion hat Paulsen tiefer als die meisten der neueren Ethiker erfasst. Zunächst weist er die allgemeine historische Verbindung der beiden Gebiete des geistigen Lebens der Menschheit nach. „Es gehört zu den sichersten Allgemeinheiten der Anthropologie, dass wenigstens auf einer gewissen Entwickelungsstufe eines Volkslebens zwischen seiner Religion und seiner Moral eine sehr innige Verbindung stattfindet: die Sitten stehen unter der Sanction der Götter, die Gebote der Religion und der Moral bilden einen einheitlichen Gesetzescodex, Frömmigkeit und Sittlichkeit werden als eine und dieselbe Sache angesehen."

Er sucht diesen Zusammenhang aber auch als einen inneren darzuthun. „Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens

in einer transscendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat. Dem Glauben ist diese transscendente Welt die eigentliche und wahre Wirklichkeit, gegen welche die empirisch gegebene Welt unwerth und unwirklich ist; doch sind beide nicht durch eine absolute Kluft geschieden: alles reine Streben, wie es von oben stammt, hebt über die Erde empor. Und damit wäre denn das Verhältniss der Moral zur Religion gegeben. Beide entspringen aus derselben Wurzel, der Sehnsucht des Willens nach dem Vollkommenen. Was aber in der Moral als Forderung erscheint, das ist in der Religion Erfüllung. Das Vollkommene wird von der Moral in abstracten Formeln beschrieben, in dem religiösen Glauben in concreto als göttliches, heiliges und seliges Leben angeschaut. Und so stellen sich auch im subjectiven Habitus Moralität und Religiosität als zwei Seiten derselben Sache dar: sittlich ist das Individuum, sofern sein Wollen und Handeln nach dem Vollkommenen sich streckt, fromm, sofern sein Gefühl, sein Glaube, seine Hoffnung von dem Bilde des Höchsten erfüllt ist."

Diese etwas verschwommenen Gedanken sind fassbarer so zu formuliren. Die Religion, die nicht im blossen Glauben, einem Gefühle von einer transscendenten Welt besteht, sondern in der festen Ueberzeugung von einem heiligen Gott, unserm Schöpfer und letzten Ziele, lehrt und heisst uns, die sittliche Ordnung als den Ausfluss des Wesens Gottes und als Ausdruck seines auctoritativen Willens zu achten und in unserem Leben darzustellen. Es lässt sich der absolute Werth und die absolute Nothwendigkeit der sittlichen Forderungen gar nicht verstehen ohne die absolute Macht Gottes, der durch sie zu uns spricht. So ist Religion nicht denkbar ohne Moral und die Moral nicht verständlich ohne religiöse Erkenntniss.

Darnach ist die andere Frage, welche Paulsen hier aufwirft: „Kann es auch eine vollkommene Sittlichkeit ohne alle Religiosität geben?" im Principe beantwortet, während wir der Lösung, welche er für die concrete Wirklichkeit gibt, nur mit Einschränkung beistimmen können. „Nach Allem, was früher gesagt ist, werden wir der Ansicht, dass ein um die Gesetze der Moral unbekümmertes Leben eine logische Consequenz irgend eines Glaubens oder Unglaubens sei, nicht beitreten können. Wir werden vielmehr sagen: was immer für eine Ansicht von der Natur der Dinge Jemand sich gebildet haben möge, die Gesetze der Moral behalten für ihn die gleiche Verbindlichkeit: sie seien eben nicht willkürliche Vorschriften, deren Befolgung durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe seitens des Gesetzgebers geboten sei; vielmehr seien es Naturgesetze in dem Sinn, dass auf ihrer Befolgung die Wohlfahrt eines Lebens beruhe. Und hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert. Wer also etwa aus einer atheistisch-materialistischen Ansicht die Folgerung

zöge, dass für ihn die Gesetze der Moral keine Bedeutung mehr hätten, der hätte sich verrechnet, und die augenscheinlichsten Folgen würden es ihm selber bald zweifellos machen."

Wir können nicht umhin, den epikuräischen Lebemännern eine consequentere Logik und eine richtigere Berechnung zuzuerkennen, als unserem Moralphilosophen. In der That, wenn ich an keinen unsichtbaren, Alles sehenden Richter glaube, warum soll ich im Geheimen mir nicht alle erreichbaren Genüsse und Vortheile verschaffen? Wenn ich und Andere nur Atomhaufen sind, bestimmt, so viel als möglich zu geniessen, warum soll ich, wenn ich nicht mehr geniessen kann, nicht mich und Andere ums Leben bringen? Wenn ich die Macht besitze, mir meine Umgebung dienstbar zu machen, sie zu vergewaltigen, welche Lebenswohlfahrt hindert mich daran? Aber auch in den Fällen, wo die Missachtung der Sittengesetze mir greifbare Nachtheile zuzieht, ist die Sanction so schwach, dass sie die absoluten Forderungen des Gewissens nicht erklären und auch regelrecht die Beobachtung derselben nicht erzwingen kann. Denn wer das menschliche Herz etwas genauer kennt, der weiss, dass es nur eine seltene Ausnahme von der Regel ist, wenn einmal Jemand sich selbst eine absolute Lebensnorm ohne Rücksicht auf den eigenen Vortheil vorschreibt und consequent zur Ausführung bringt.

Als Ausnahmen könnten wir zugeben, was Paulsen aufführt: „Es gibt zweifellos unter denen, die sich nicht nur vom kirchlichen Dogma, sondern von jedem religiösen Glauben vollständig losgelöst haben, ehrliche und zuverlässige Männer, gute Väter, treue Freunde, pflichttreue Beamte und Bürger; wie es umgekehrt unter denen, deren kirchlicher Glaube nie die geringste Erschütterung erlitt, die alle religiösen Pflichten mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erfüllen, die auch wirklich religiöser Empfindung zugänglich sind, Männer gibt, deren Leben und Handeln voll von hartnäckiger Verkehrtheit, lieblosem Hochmuth, versteckter Unwahrheit ist."

Wir geben dies gerne, namentlich den zweiten Theil von Herzen gerne zu: aber wie diese letzteren „Frommen" nicht nach ihrem religiösen Glauben leben, so ist auch die Sittlichkeit der Unfrommen eine glückliche Inconsequenz. Diese Inconsequenz wird durch drei Umstände begünstigt. Erstens hat jeder Mensch eine Anlage zur Sittlichkeit, die auch durch die verkehrtesten Grundsätze nicht vollständig ausgerottet werden kann. Zweitens stehen Alle, auch die Gottesleugner, unter dem Einflusse der christlichen Sitte und der religiösen Erziehung, welche jedem Herzen einen inneren Abscheu gegen das Unrecht einflösst. Drittens sind jene sittlichen Atheisten in solchen Verhältnissen, dass für sie Rechtlichkeit, Wohlwollen nur Vortheil bringt, jedenfalls die entgegengesetzten Reize nicht auf sie jene Wirkung ausüben, wie auf die grosse Masse. Sie

brauchen nicht zu stehlen, zu lügen, unerlaubten Geschlechtsumgang zu suchen u. s. w. Lasset aber einmal unter der grossen Menge die Gottlosigkeit überhand nehmen, und in erschreckender Weise wird sich zeigen, was Sittlichkeit ohne Religion zu bedeuten hat.

Im Grunde gibt denn auch Paulsen die thatsächliche Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religiosität zu. „Dennoch glaube ich, dass die Ansicht, welche Moralität und Religiosität, Lebensführung und Weltanschauung als zwei gegen einander ganz gleichgültige Dinge ansieht, ein Irrthum ist.“ Er unterscheidet sodann zwei Weltanschauungen, die idealistische oder theistische, — dieses Wort in der allgemeinsten Bedeutung, in der es auch Spinozismus einschliesst, genommen — und die materialistische oder atheistische. Nachdem er nun treffend gezeigt, wie beide durch die verschiedene Lebensführung bestimmt werden, führt er umgekehrt ihren Einfluss auf das sittliche Leben weiter aus. „Der Glaube an das Gute, an die Welt, an Gott stärkt den Muth, erhebt die Hoffnung. Man muss doch wohl sagen: es ist auf Erden nie etwas wahrhaft Grosses unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben in irgend einer Gestalt. . . Ich glaube ferner, dass die Gemüther der Besten immer am meisten der religiösen Empfindung geöffnet waren und sein werden. Je reiner und schöner eine Menschenseele sich entfaltet, desto mehr ist sie jenem Gefühl der Ehrfurcht zugänglich, das die Grundlage der Religion ist; je ernster und tiefer sie das Leben nimmt, desto mehr wird sie in Demuth erkennen, wie weit sie hinter ihrer ideellen Aufgabe zurückbleibt; je grösser und freier die Bestrebungen sind, die ein Leben erfüllen, desto stärker und lebhafter ist auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der guten Sache.“

Das sind goldene Worte, die von einem tiefen religiösen Bedürfnisse zeugen; wie aber der Spinozistische Gottesbegriff, den sich Paulsen mit einigen Modificationen zu eigen macht, dasselbe befriedigen kann, ist mir nicht ersichtlich. Wie kann ich Vertrauen auf eine absolute Substanz haben, die sich mit gleicher Nothwendigkeit zu allem Guten und allem Schlechten in der Welt entwickelt? Wenn nun die Entwickelung meines Lebens nothwendig im Verderben und in der Niederträchtigkeit, wie das so Vieler vor und neben mir, endigt? Was braucht man überhaupt sittliches Streben und Kämpfen? Alles wird ja durch die nothwendige Entwickelung der einen absoluten Substanz von selbst. Schaudert denn Paulsen nicht vor dem Gedanken, dass der Verbrecher ein Moment des Allheiligen, Allwahren und Allguten ist? Schon die Thatsache, dass die Vollkommenheit der Welt eine sehr beschränkte, die Anzahl der Weltwesen eine endliche ist, verlangt eine freie Auswahl derselben aus den unendlich vielen, zu welchen sich die unendliche Substanz entwickeln könnte, ja mit absoluter Nothwendigkeit entwickeln müsste. Wenn aber der Welt-

grund mit Freiheit die Intensität und Extension der Weltvollkommenheit bestimmt hat, dann ist er ein persönlicher Geist, der christliche Gott.

Es ist allerdings auch der monotheistische Gottesbegriff nicht ohne grosse Schwierigkeiten für den endlichen Vorstand: was aber Paulsen dagegen einwendet, enthält auch nicht das kleinste Fünklein von Beweiskraft. Wenn er behauptet, Gott als ein besonderes Wesen neben anderen Wesen zu fassen, das gelegentlich auf die Welt einwirkt, sei im Princip vom Polytheismus nicht verschieden, eines oder mehrere mache keinen wesentlichen Unterschied, so weiss man in der That nicht, was man zu solcher Verdrehung sagen soll. — Wir fassen zunächst Gott nicht als ein Wesen neben andern, sondern als die eine unendliche, über alle existirenden und denkbaren absolut erhabene und doch aufs innigste allen als ihr Schöpfer und Erhalter und Beweger gegenwärtige Substanz. Ist eine solche nicht wesentlich von den vielen erdichteten, beschränkten Göttern der Heiden, die einander über- und beigeordnet sind, verschieden? Wenn zwischen Monotheismus und Polytheismus kein principieller Unterschied ist, dann auch nicht zwischen Monogamie und Polygamie; denn „es macht nicht einen wesentlichen Unterschied, ob man eine oder mehrere Frauen nimmt."

Am meisten aber ist Paulsen gegen den monotheistischen Wunderglauben eingenommen. „Seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Anschauungsweise, die den lückenlosen Causalzusammenhang der Naturerscheinungen einerseits zur Voraussetzung hat, andererseits mehr und mehr im Einzelnen aufzeigt, sind Wunder Dinge geworden, die für den Intellekt etwas äusserst Abstossendes haben. Die Theologie, wenigstens die protestantische, fühlt das offenbar: Wunder sind für sie eigentlich eine Sache, der man sich schämt und auf allerlei Weise ledig zu werden sucht. . . . Kann das Vertrauen der Kirche unter denkenden Männern überhaupt wieder hergestellt werden, so ist die entschlossene Aufgabe des Wunderglaubens unter allen Bemühungen, ihn wieder glaublich zu machen, hiefür die erste Bedingung. Vielleicht würde der Entschluss erleichtert, wenn man sich überzeugte, dass Wunder eigentlich nicht der monotheistischen, sondern der polytheistischen Stufe der Entwickelung der Gottesvorstellung angehören: Götter thun Wunder, Gott thut keine Wunder; es ist mit seinem Begriff eigentlich unvereinbar. Gott hat nach dem kirchlichen Lehrbegriffe alle Dinge aus nichts erschaffen; seine Kraft ist es auch, die sie im Dasein erhält. Das heisst mit andern Worten: Gott allein ist ein selbständiges Wesen, die Dinge sind nicht aus sich und bestehen nicht durch sich; oder mit der Formel des Spinoza: Gott ist Substanz und die Dinge sind Modificationen. Wunder setzen offenbar ein anderes Verhältniss Gottes zur Welt voraus, sie setzen voraus, dass Gott ein Einzelwesen neben anderen Einzelwesen ist, auf die er einen

unbestimmten, beliebig gross anzusetzenden Einfluss hat, die aber ihrer Natur und ihrem Dasein nach nicht durch ihn sind. Wunder sind Ausnahmethaten, die voraussetzen, dass die Welt sonst ihren eigenen Gang geht; sie sind Nothbehelfe, wodurch die Dinge von aussen zurecht gerückt werden. Ein allmächtiger Gott im Sinne des ersten Artikels, ein Gott, der Wesen den Dingen und Dasein gibt und unterhält, und ein allwirkender Gott kann offenbar keine Wunder thun."

Nicht für den Intellect haben die Wunder etwas Abstossendes sondern für gewisse herrschend gewordene Gefühle, welche gewissen vorgefassten Meinungen entsprechen. Denn die Naturwissenschaften haben dem Intellect auch nicht den mindesten Grund, an der Möglichkeit von Wundern zu zweifeln, geliefert. Den lückenlosen Zusammenhang der Naturerscheinungen kennen wir schon von vornherein: wir wissen, dass jede Erscheinung ihre Ursache haben muss, und zwar nach dem regelrechten Naturlaufe in einer Naturkraft. Daneben ist es aber jedem, dessen Intellect nicht durch irgend welche Einflüsse verdunkelt ist, sonnenklar, dass ein Gott, der die Naturdinge und Naturordnung hervorgebracht hat und erhält, in jedem Augenblicke auch ohne und über die Naturordnung und ihre Kräfte Wirkungen hervorbringen kann, die man eben Wunder nennt. Gott hat nämlich nicht einen unbestimmten, sondern einen durchaus bestimmten, d. h. einen absolut souveränen Einfluss auf die Welt. Sie ist so eingerichtet, dass sie durch eigene Gesetze und Kräfte ihren Gang gehen kann, freilich immer in vollständigster Abhängigkeit von seinem schaffenden und erhaltenden und tragenden Einflusse. Nicht um sie zurechtzurücken, sondern um einen über der Natur liegenden Zweck, z. B. das Heil seiner Kinder zu fördern, wirkt er die Wunder. Dass der Spinozistische Gottesbegriff keine Wunder zulässt ist wahr; aber ein Staunen kann man nicht unterdrücken, wenn man hört, der erste Glaubensartikel des Apostolischen Symbolums verlangte ernstlich genommen die Spinozistische Allsubstanz. Allerdings haben auch protestantische Theologen mit dem Pantheismus geliebäugelt: kein Wunder, wenn sie sich der Wunder schämen.

Auch den Unsterblichkeitsglauben will Paulsen wegen seiner Unsicherheit von der Moral getrennt wissen. „Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Moral als Wissenschaft von der Beantwortung jener metaphysischen Frage vollständig unabhängig. Sie würde nicht Ursache haben, einen ihrer Sätze zu ändern, ob es nun ein Leben nach dem Tode gibt oder nicht. Die Sittengesetze sind Bedingungen, auf denen menschliche Wohlfahrt in diesem Leben beruht, die Moral entwirft und begründet dieselben durch rein immanente Betrachtung. Wenn dieses Leben Vorbereitung auf ein anderes Leben ist, so würde sie sagen, so wüssten wir doch auf keine Weise anzugeben, was wir mit Rücksicht auf dasselbe

thun könnten, als dieses irdisch-zeitliche Leben mit dem besten, schönsten, reichsten geistig-sittlichen Inhalte zu erfüllen. Und wenn dieses irdische Leben das ganze Leben wäre, so wäre wiederum eben dasselbe rathsam und geboten, ein solches Leben bedürfte auch nicht eines andern gleichsam zur Belohnung des Wohlverhaltens: es wäre sich selber der beste Lohn."

Wir wollen dem Sittengesetze durch das zukünftige Leben nicht Inhalt und Begründung, wohl aber die erforderliche Sanction geben. Paulsen stellt die Sache so dar, als brauchte man nur das Schönste und Beste sich vorzunehmen, und das sittliche Leben sei auch schon fertig. Das möchte vielleicht für die geringe Zahl der Auserwählten, die Paulsen immer vor Augen hat, seine Geltung haben: aber dass die Menschen im Grossen und Ganzen die Sanction des Jenseits durchaus nöthig haben, um von der sittlichen Barbarei abgehalten zu werden, kann nur der verkennen, der die Welt wie sie ist nicht kennt. Und das ist gerade ein Grundgebrechen der Paulsen'schen Ethik. Er ist mit den Verhältnissen der geistig und materiell best situirten höheren Welt sehr vertraut, kennt aber das Volk und darum das menschliche Herz, wie es sich regelmässig darstellt, nur von der Ferne. Aber nicht einmal für jene bevorzugten Klassen reicht der innere Werth der Sittlichkeit und ihre irdische Sanction hin, sie in allen Verhältnissen aufrecht zu erhalten. Es gibt im menschlichen Leben so schwere Versuchungen, so unerträgliche Leiden, dass nur der Gedanke an Gott und die Ewigkeit noch eine Kraft auf unser Herz ausüben kann. Nicht zum Troste, sondern zum kränkenden Hohne wird man dem Armen, Kranken, wegen der Gerechtigkeit schwer Verfolgten erklären, sein Dulden wäre „sich selber der beste Lohn". Aber wenn sich der Mensch auch damit abfinden liesse und nicht die mindeste „Belohnung" des Wohlverhaltens verlangte, so widerstreitet es evident einer gerechten Weltregierung, die auch Paulsen zugibt, dass auch nur in einem Falle, geschweige denn so regelmässig, wie wir es beobachten, das Laster aus seinen Frevelthaten Vortheil, die Tugend wegen ihrer Entsagung Leiden ernte. Es weist also das gegenwärtige Leben, insbesondere das sittliche, auf ein Jenseits so deutlich hin, dass nur diejenigen, welche ein theoretisches oder praktisches Interesse am Untergange mit dem Tode haben, jenen Hinweis übersehen können.

Wir können darum Paulsen nicht beistimmen, wenn er meint, auch „in pädagogisch praktischer Rücksicht scheine es nicht rathsam, die Verbindlichkeit oder die Bedeutung der sittlichen Gebote von einem so unsicheren Momente abhängig zu machen." Noch weniger ist die Begründung dieser Unsicherheit eine befriedigende. „Was diesem Glauben Abbruch thut, das ist die fortschreitende Ausbreitung der Betrachtungsweise, welche auf dem Grunde naturwissenschaftlicher und historisch-anthro-

pologischer Forschungen erwächst. Die Vorstellung von einem auf den Tod folgenden Leben, so zeigt die Anthropologie, ist ein Traum, den in tausendfach verschiedener Form alle Völker geträumt haben: von Jagd- und Robbengründen träumten die Indianer und Eskimos, von Kampf und Gelagen die alten Germanen, von schönen Frauen und schönen Gärten die morgenländischen Muhamedaner: jedes Volk schafft sich in der Einbildung eine Welt, in der sein Verlangen Erfüllung findet. Die unbefangene Betrachtung überzeugt sich leicht, dass es eben ein mythologischer Traum ist, der mit einer leicht erkennbaren psychologischen Nothwendigkeit eintritt. Die wissenschaftliche, im besonderen die naturwissenschaftliche Auffassung der Dinge weiss nichts von derartigen Wiederholungen oder Verdoppelungen der Wirklichkeit."

Was doch Alles „unbefangene Betrachtung" genannt wird! Nur die hartnäckigste Voreingenommenheit kann aus der immer allgemeiner constatirten Thatsache, dass der Unsterblichkeitsglaube ein nothwendiges Attribut der Menschheit ist, schliessen, dass sie ein Traum der Mythologie sei. Wenn es, so schliesst die unbefangene Betrachtung G. Fechner's, der menschlichen Natur Bedürfniss ist, die Religion zu machen, so hat der Mensch dieses Bedürfniss selbst nicht gemacht. Ein natürliches Bedürfniss kann nur auf Wahrheit beruhen. Es ist aber eine offenbare Verleugnung der historisch-anthropologischen Forschung, den Unsterblichkeitsglauben lediglich auf Rechnung von Wünschen zu setzen. Findet sich denn nicht überall neben der glückseligen Ewigkeit der Guten die Bestrafung der Sünder? Und doch ist ohne Sünde kein Mensch. Also eine sittliche Forderung, nicht ein mythologischer Traum, ist das Jenseits in der Ueberzeugung der Menschheit.

Aber auch rein eudämonologisch betrachtet, kann das Jenseits nur von der grössten Befangenheit eine Dichtung genannt werden. Das Verlangen nach Glückseligkeit ist dem Menschen wesentlich. Soll dasselbe nun nicht dem Menschen bloss zur Qual, zum Spott gegeben, also die menschliche Natur auf einen Widerspruch angelegt sein, so muss es im Jenseits erfüllt werden, wenigstens für diejenigen, welche der Erfüllung sich werth erweisen. In diesem Leben ist aber für Viele nur Leiden ihr unverdientes Loos. Nicht bloss mit psychologischer, sondern mit logischer Nothwendigkeit muss Jeder, der an einen allgütigen Gott glaubt, ein anderes Leben erwarten. Die Ausgestaltung dieses Lebens ist allerdings bei den verschiedenen Völkern verschieden, sie ist oft abenteuerlich, phantastisch, an die diesseitigen Verhältnisse sich anlehnend; aber der Kern wird dadurch ebensowenig berührt, als der allgemeingültige Gehalt der Religion überhaupt durch die abenteuerlichen Gestaltungen der Gottesidee bei den verschiedenen Völkern. So wird der allgemeine Unsterblichkeits-

glaube durch die Ethnologie nicht in seinem wahren Gehalt verkümmert, sondern im Gegentheil befestigt. Welche Instanz aber die Naturwissenschaften gegen das Jenseits erheben können, ist wahrlich nicht einzusehen; sie befassen sich mit der sichtbaren empirischen Welt: nur durch einen Uebergriff über ihr Gebiet können sie das Jenseits in Abrede stellen. Ganz falsch ist aber, dass die Naturwissenschaft „von derartigen Wiederholungen der Wirklichkeit nichts wisse". Erstens handelt es sich im Jenseits um eine nothwendige Vollendung, nicht um eine Verdoppelung der Wirklichkeit. Zweitens weist ja gerade die Naturwissenschaft Periodicität in allen Erscheinungen nach, sie zeigt, dass im Universum eine Vernichtung nicht eintritt, dass alle Wirklichkeit irgendwie erhalten bleibt.

Es muss auffallen, dass Paulsen für den zunehmenden Unglauben nur intellectuelle Motive anführt, während es doch eine bekannte Sache ist, dass auf religiöse Ueberzeugungen das Herz einen stärkeren Einfluss zu üben pflegt, als der Verstand. Er möge einen einzigen Ungläubigen namhaft machen, der lediglich durch Verstandesgründe zum Unglauben geführt worden ist. Der trotzige Uebermuth unserer studirenden Jugend, ihr wüstes und ausschweifendes Leben, der Einfluss irreligiöser Lehrer auf urtheilsunfähige Schüler führt zum Unglauben, zu dessen intellectueller Rechtfertigung sodann nachträglich anthropologische und naturwissenschaftliche Gründe aufgesucht werden.

Eine sehr unglückliche Leistung ist der Nachweis von einer Art Unsterblichkeit, den Paulsen auf Kant'scher Grundlage versucht; ihm „ist dieses zeitliche Leben die Erscheinungsform eines an sich ewigen Lebens." Zunächst sucht er nachzuweisen, dass »in der Zeit sein« keine Bedingung der Wirklichkeit, sondern nur unserer Vorstellungen ist. „Es ist wirklich nur, was in der Gegenwart ist. Aber man achte auf die Folge: in der Gegenwart kann überhaupt gar nichts sein; die Gegenwart ist nicht ein Raum, sondern gleichsam ein beweglicher Punkt. Zeiträume, in denen sich ein Seiendes mit seinem Dasein ausbreiten kann, gibt es nur in der Vergangenheit und in der Zukunft. In der Gegenwart sein kann also auf keine Weise als Bedingung des Wirklichseins angesehen werden; auf jeden Fall müsste man zugeben, dass auch das Vergangene und also wohl auch das Zukünftige wirklich sei. . . Die Zeit ist nicht Existenzform der Wirklichkeit, sondern eine Form unserer sinnlichen Anschauung. . . Das Wirkliche ist seiner Natur nach ewig."

Wie doch auch der geistreichste Mann, wenn er einmal vom Religiösen sich eine verkehrte Vorstellung gebildet hat, so albernes Zeug im Ernste vorbringen kann! Dass das Ganze ein nichtssagender Trugschluss ist, leuchtet auch dem mit Philosophie und Kantischem Formalismus unbekannten Verstande ein. In ganz gleicher Weise würde ein Sohn, der

seine tiefbetrübte Mutter bei seiner Abreise nach Amerika trösten wollte, argumentiren: Liebe Mutter, wir haben von Kant gelernt, dass der Raum nur eine Form unserer Anschauung, nicht der Existenz ist: wir sind nicht dort, aber auch nicht hier; denn das Hier ist nur ein Punkt. Also sind wir überall. Das Wirkliche ist seiner Natur nach an allen Orten!

5) Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Von O. Flügel. 2. Aufl. Langensalza, Beyer. 8°. 1889. 217 S. *M.* 3.

Den ersten Theil dieser Schrift, der den Ichgedanken völkerpsychologisch behandelt, müssen wir als ausser dem Rahmen unseres Referates liegend, bei Seite lassen, um sogleich zur Entwickelung der sittlichen Ideen im Leben der Völker überzugehen. Bei dem Verf. hängen beide Theile in der Weise zusammen, dass er den Uebergang vom Ich zum Wir als den Ursprung der Sittlichkeit bezeichnet.

Die interessante Schrift steht in schroffem Gegensatze zu der in einem früheren Hefte[1]) besprochenen Münsterberg's „Ueber den Ursprung der Sittlichkeit". Während dieser den Naturvölkern alle sittlichen Vorstellungen abspricht, diese ganz evolutionistisch und naturalistisch zu erklären sucht, findet Fl. auch bei den rohesten Völkern sittliches Thun, schreibt er der Religion einen entscheidenden Einfluss auf die Sittlichkeit der Völker zu und legt ihr einen unvergänglichen absoluten Werth bei, freilich ohne die geschichtliche Entwickelung der sittlichen Anschauungen und ihre Vollendung im Christenthum in Abrede zu stellen; ist ja doch sein Motto der Ausspruch des Xenophanes:

Οὔτοι ἀτ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

An den bekannten fünf Herbart'schen Kategorien des Sittlichen: Idee des Wohlwollens, der Vollkommenheit, des Rechtes, der Billigkeit und der inneren Freiheit, untersucht er die Entwickelung der sittlichen Vorstellungen und findet solche wenigstens im Ansatze auch bei den niedrigsten Völkern, die er freilich im Allgemeinen sehr mild, manchmal vielleicht zu mild beurtheilt. So weiss er selbst den scheusslichen Grausamkeiten der Indianer bei der Behandlung ihrer Kriegsgefangenen eine gute Seite: Prüfung und Bewährung von Heldenmuth, abzugewinnen.

Manche sittliche Erscheinungen in der Geschichte können unmöglich als natürliche Entwickelungsstadien betrachtet werden: sie sind nur als entsetzliche Verirrungen und zwar speciell als Abfall von einer besseren Vergangenheit begreiflich. Die Möglichkeit von Abfällen muss auch derjenige zugeben, der nicht auf dem Standpunkte der Offenbarung steht,

[1]) Jahrg. II. S. 453 ff (1889).

sondern lediglich die Geschichte der Menschheit und das tägliche Leben, wie es in Wirklichkeit ist, als Massstab anlegt; selbst radicale Philosophen, wie H. Spencer, erkennen die Thatsächlichkeit von Abfällen von einer höheren Culturstufe an. Diese Möglichkeit schon muss aber allen Versuchen einer klaren eindeutig völkerpsychologischen Darstellung der sittlichen Ideen eine nicht zu beseitigende Unsicherheit verleihen. Ganz unstatthaft aber ist es, die Zustände der heutigen Naturvölker als die ursprünglichen anzusehen. M. Müller weist eine solche Ansicht für die Religion und Sprache, auf die feststehendsten Thatsachen gestützt, ganz energisch zurück.

Den zweiten Theil seiner Abhandlung, der den nachtheiligen und wohlthätigen Einfluss der Religion auf die Sittlichkeit der Völker behandelt, leitet Flügel durch einige sehr beherzigenswerthe und zutreffende Worte Herbarts ein, welche der tiefgefühlten Unzulänglichkeit des Menschen, aus sich die vollkommene Sittlichkeit zur Darstellung zu bringen, beredten Ausdruck geben: „Die Idee weiss nichts von des Menschen Schranken, sie tadelt und beschämt, ohne dass sie helfen kann, sie will den Menschen am Ziel, kennt aber nicht den Weg, noch weniger kann sie ihn führen. Das Gefühl des Leidens und der Demüthigung ist daher unzertrennlich von der moralischen Gemüthsstimmung.“

„Die Lehren von Gütern, Pflichten und der Tugend verwandeln sich im Gebrauche des Lebens nur zu leicht in Lehren von Uebeln, von begangenen Fehlern und von Lastern.“ Die christliche Religion „stellt allem falschen Heroismus das Ideal eines göttlichen Leidens (wenn man sich so ausdrücken darf) gegenüber, welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dass jede menschliche Tugend damit verglichen, als eine ohnmächtige Ueberspannung erscheinen würde.“

„Das Bedürfniss der Religion liegt am Tage, und zwar umsomehr, je reiner die Ethik ist, welche an das bessere Ich in der Menschenseele appellirt. Darum ist das Gefühl des Leidens und der Demüthigung unzertrennlich von der moralischen Gemüthsstimmung. Wohl mancher arbeitet bis zur Erschöpfung für Staat, Kunst und Wissenschaft, der nicht erst nöthig hat, sich einen Sünder nennen zu hören, um sehnsuchtsvoll über das Irdische zur Vorsehung hinaufzuschauen und ihr seine Angelegenheiten in Demuth und Ergebung anheimzustellen.“

Wenn ein Denker von so scharfem Geiste und von so energischem Willen seine sittliche Hülfsbedürftigkeit bekennt und in der Religion eine Stütze und Ergänzung sucht, muss es uns da nicht befremden, wenn die modernen Vertreter der weltlichen Ethik so selbstgenügsam von ihren theoretischen Systemen und der moralischen Leistungsfähigkeit der Vernunft reden? Wenn sie glauben, man brauche nur ein System aufzustellen, um sofort darnach ein vollendetes Leben zu führen, und

darum das Wort Sünde gar nicht kennen, so beweisen sie, dass es ihnen mit dem sittlichen Streben noch nie Ernst war, jedenfalls nicht so ernst wie einem Herbart, der sich trotzdem einen Sünder und schwachen Menschen nennt.

Der Verf. fügt den Ausführungen Herbarts aus „dem berühmten Kapitel von dem Bedürfniss der Religion (II, 56)“ noch einige treffende Bemerkungen hinzu: um so auffallender erscheint es, dass er einigen Grundwahrheiten des Christenthums einen nachtheiligen, freilich nur vorübergehenden Einfluss auf die Sittlichkeit beimisst.

„Bekanntlich wurde auch im Namen des Christenthums, im Gegensatz zu seinen Grundwahrheiten, eine lange Zeit hindurch kein anderes Ideal sittlicher Vollkommenheit aufgestellt, als das Mönchsthum und Einsiedlerwesen. Durch Undank das Herz der Mutter brechen, das Weib, das ihn anbetet, zu überreden, es sei Pflicht, sich für immer von ihm zu trennen,die Kinder unversorgt lassen und selbst als Bettler umherziehen, das betrachtete der wahre Einsiedler als das angenehmste Opfer, welches Gott dargebracht werden könne. . . Und diese Art der Abtödtung des Fleisches und damit aller menschlichen Gefühle des Mitleids war das Ideal ganzer Jahrhunderte, und viele Tausende haben darnach gehandelt. . . . Eine in solcher Weise grossgezogene und genährte Fühllosigkeit mag von dem ganz formalen Standpunkte der Idee der Vollkommenheit als Selbstüberwindung einen gewissen Werth haben, der Sache nach musste sie eine völlige Abstumpfung gegen fremdes Wohl und Wehe und Förderung der engherzigsten Selbstsucht zur Folge haben.“

Es ist vor Allem unzutreffend, dass Entsagung den Grundwahrheiten des Christenthums widerspreche. Die Religion der Liebe verlangt auch mit dem ernstesten Nachdrucke Selbstverleugnung, speciell unter Umständen Zerreissen der innigsten und natürlichsten Bande, welche Menschen mit einander verknüpfen können. Und wo sie das nicht als Pflicht fordert, stellt sie doch als höchste sittliche Vollkommenheit das Verlassen von Eltern, Frau und Geschwistern auf, um Christus nachzufolgen. Fr. Paulsen[1]) stellt sogar die Behauptung auf, das Mittelalter mit seinen thatendurstigen Lebensfreuden sei vom ursprünglichen Christenthum abgefallen, dessen Grundton Weltverachtung und Weltüberwindung sei. Und doch soll gerade im Mittelalter das von Flügel gezeichnete falsche sittliche Ideal so recht zur Darstellung gekommen sein.

Aber weder das Urchristenthum noch die spätere Kirche hat je in die Entsagung als solche die höchste Sittlichkeit gesetzt: die Entsagung aus Liebe zu Gott, das Aufgeben natürlicher Verhältnisse, um ungehinderter Gott und der Menschheit dienen zu können. Und das gilt selbst von Einsiedlern und Anachoreten, welche auch in der Einsamkeit ihren Mitmenschen die

[1]) System d. Ethik I. S. 96 f.

wesentlichsten Dienste leisteten, indem sie ihnen Trost, Gebet, Belehrung boten und vor Allem durch ein mächtig anziehendes Beispiel sie von der Versunkenheit in die Sinnlichkeit empor zu der Liebe des Uebersinnlichen, Göttlichen zu sich heranzogen. Wohl mögen auch vereinzelte Fälle vorgekommen sein, auf welche die Schilderung Flügel's passt; obgleich die von ihm angeführten Züge offenbar als Anekdoten anzusehen sind, wie auch Fr. Paulsen, der den Fall des Mutius auch anführt, zugesteht. Aber niemals ist es in der Kirche als Pflicht angesehen worden, dass ein Weib sich von ihrem Manne trennt; im Gegentheil ist es als eine Pflichtverletzung geahndet worden, unversorgte Kinder in der Welt zurück zu lassen. Dass aber ein Verzicht auf zärtliche Familienbande, zu deren Festhaltung keine Pflicht besteht, ein hohes sittliches Verdienst sein kann, wird doch von Niemanden, der noch an Ideale glaubt, in Abrede gestellt werden können. Wie rührend sind in der mittelalterlichen Lyrik die Herzens-Ergüsse der Kreuzfahrer geschildert, welche Frauenminne der Christusminne opfern! Wenn unsere realistische Zeit in diesen Idealen nur Schwärmerei erblickt: — was würde sie aber von einem Soldaten urtheilen, der zärtlichen Familienverhältnissen zu Liebe sich von der Vaterlandsvertheidigung zurückzöge? Sind denn aber die geistigen, religiösen Interessen der Menschheit geringer anzuschlagen als nationale Grösse und Selbständigkeit?

Wie Flügel aber diese höchste Selbsthingabe des Menschen an Gott und die höchsten Interessen der Menschheit als Abstumpfung gegen fremdes Wohl und Wehe und Förderung der engherzigsten Selbstsucht bezeichnen kann, ist schwer einzusehen. Thatsache ist, dass viele Heiligen, wie wir sie nach authentischen Berichten, nicht aus Anekdoten, kennen, sich durch zärtliche Liebe gegen Eltern und Geschwistern auszeichneten und diese Liebe freilich nicht in sinnlicher Anhänglichkeit, wohl aber durch Zuwendung geistiger Güter bewiesen.

Ebenso verkennt Fl. den wahren Sachverhalt, wenn er die christliche Wohlthätigkeit verdächtigt. „Aber selbst da, wo die Religion Wohlthätigkeit zur Pflicht machte und in der That auch bewirkte, dass in grossartigem Massstab mit bewundernswerther Opferfreudigkeit dem menschlichen Leiden gesteuert ward, wurde die eigentliche Gesinnung der Geber oft durch ausschliessliches Geltendmachen religiöser Motive verdorben. Man gab den Armen, aber nicht um ihnen zu helfen, sondern nur um ein Opfer zu bringen. Die Spenden bekamen eine sühnende Kraft nicht um der Hülfe willen, die dem Nothleidenden zu Theil ward, sondern um der Entbehrung willen, welche der Geber sich auferlegte. Es entstand jene interessirte Wohlthätigkeit, bei welcher der Mensch nur sein eigenes Seelenheil im Auge hat, während ihn das Wohl und Wehe des andern völlig kalt lässt.“

Der Verf. möge doch ein einziges Beispiel anführen von einem Christen, der gleichgültig gegen das Wohl des Mitmenschen, diesem nur aus Eigennutz geholfen.

Das unglücklichste Beispiel, das er wählen konnte, ist das des heiligen Petrus Nolasco, der gerührt von dem traurigen Loose der Christensklaven einen Orden begründen half, dessen Mitglieder gegebenen Falls selbst für ihre Mitglieder die Sklaverei auf sich nahmen. Dass er an „der Niedermetzelung der Albigenser" thätigen Antheil genommen, wäre erst zu beweisen; jedenfalls kann auch der liebevollste Christ genöthigt sein, gegen Feinde und Rebellen das Schwert zu ziehen. Gibt ja doch Fl. an einer andern Stelle zu, dass selbst die „Inquisitoren", also das Fürchterlichste was es auf Erden gibt, in der guten Absicht, das öffentliche Wohl ungefährdet zu erhalten, gehandelt haben könnten. Wie kann also auf Nolasco auch nur ein Schatten von Selbstsucht fallen? Die brennende Liebe für das Wohl der Mitmenschen, insbesondere ihr ewiges Wohl, ist ein hervorstechendes Merkmal aller christlichen Heiligen: strenge gegen sich und bis zur Hingabe liebevoll gegen Andere; und das soll die Selbstsucht nähren?

Wie kann denn auch ein Mensch durch ausschliessliche Rücksichtnahme auf sein eigenes Heil beim Spenden von Wohlthaten erwarten, der Verheissungen Christi theilhaftig zu werden? Ist denn nicht der Grundgedanke der christlichen Nächstenliebe, im Leidenden und Dürftigen den Herrn selbst zu erblicken? Mag Jemand auch noch so sehr sein eigenes Heil beim Wohlthun im Auge haben, er kann dieses doch nicht durch Gleichgültigkeit gegen das Wohl und Wehe des Dürftigen, sondern nur durch Liebe gegen ein Kind Gottes, gegen einen Bruder Jesu Christi fördern. Und das ist thatsächlich das Motiv, das wir überall der christlichen Wohlthätigkeit zu Grunde liegen sehen; nicht die Entsagung, welche im Wohlthun liegt, sondern die Rücksicht auf Gott gibt der Handlung und Gesinnung in den Augen eines jeden Christen ihren höheren sittlichen Werth. Der von Fl. citirte protestantische Schriftsteller, welcher Almosen gibt, nicht um den Hunger seines Bruders zu stillen, sondern um den Willen und Befehl seines Gottes zu vollziehen, statuirt einen unnöthigen und unzulässigen Gegensatz zwischen Gottes- und Nächstenliebe; denn nur durch liebevolles Helfen kann ich Gottes Willen erfüllen.

Aber ein wahrer Gedanke ist auch darin angedeutet: nicht das Almosengeben als solches enthält den eigentlichen sittlichen Werth, sondern die Beziehung desselben auf das unendliche Gut. Wenn Jemand sich lediglich durch ein natürliches Mitleid zum Wohlthun bestimmen liesse, wenn er nur das Wohl des Mitmenschen im Auge hätte, so hätte sein Thun nach Kant gar keinen sittlichen Werth: das ist nun freilich

zu viel behauptet, aber Niemand kann in Abrede stellen, dass der über alle natürlichen Güter erhabene Werth der Sittlichkeit bei einer solchen Gesinnung nicht zum Ausdruck kommt. Die sittliche Handlung hat einen ganz anderen Werth, als die geringe Lust, die ich dem Mitmenschen bereite; das geringe Uebel von dem ich ihn befreie, ist unendlich geringer anzuschlagen, als die sittliche Schuld, welche ich durch Verletzung einer Pflicht gegen den Nächsten auf mich lade. Dieser ganz eigenthümliche, in gewissem Sinne unendliche Werth der Sittlichkeit kann nur in ihrer Beziehung zum unendlichen Gute liegen. „Religiöse Motive" können also nicht wohl „die eigentliche Gesinnung der Geber verderben", sondern durch sie allein kommt die sittliche Gesinnung zu ihrer vollkommenen Geltung.

So ganz rein wird freilich der Mensch kaum Gott allein im Auge haben; es ist eben unmöglich, dass der Wille etwas wolle, was nicht sein Gut ist. Auch mögen manche Christen ihr eigenes Seelenheil beim Wohlthun etwas stark im Auge gehabt haben: wenn aber dadurch so erstaunlich viel Gutes gestiftet worden ist, wie der Verf. zugibt, so ist eine solche weniger vollkommene Gesinnung unendlich besser als das moderne sentimentale Mitleid mit dem menschlichen Elend, dessen Linderung man dem Staate zuzuschieben und von sich abzuwälzen sucht. Es ist nicht recht verständlich, wie hier der Verfasser, der doch den Unsterblichkeitsglauben so förderlich für die Sittlichkeit erachtet, den modernen Vertretern der weltlichen „uninteressirten" Ethik in die Hände arbeiten mag, welche die christliche Moral mit ihrer grossartigen Selbstverleugnung und ihren erstaunlichen Proben von Nächstenliebe, selbstsüchtig zu nennen die Verwegenheit haben. Das Elend tritt manchmal in so erschreckender und abstossender Weise auf, dass religiöse Motive allein nicht im Stande sind, den zu seiner Linderung erforderlichen Opfermuth einzuflössen. Können die Vertreter der selbstlosen Ethik des Atheismus auch nur ein Beispiel von dem Heroismus aufweisen, den die Religion einem Manne wie P. Damian Deveuster einflösste, der sein Leben und seine Person ganz den von der Welt ausgestossenen Aussätzigen auf Molokai widmete? Schon die eine zugestandene Thatsache, dass durch den Einfluss der christlichen Religion auf die Sittlichkeit „im grossartigen Massstab mit bewundernswerther Opferfreudigkeit dem menschlichen Elend gesteuert ward" würde die schlagendste Widerlegung aller Angriffe von theoretisirenden Aretalogen auf die christliche Ethik liefern. Das Leben liefert die handgreiflichste und entscheidende Probe für die Wahrheit und Güte eines Moralsystems. Der Stifter der christlichen Religion konnte seine Hörer und Feinde auffordern, seine Lehre zu befolgen, um zu erkennen, dass sie aus Gott sei.

Dies führt uns zu einer weiteren Frage des Verf's.: ob die Nothwendigkeit der Religion für die Ethik die Wahrheit der Religion selbst,

beziehungsweise der religiösen Objecte verbürge. Er glaubt dieselbe negativ beantworten zu sollen, und insofern seine Ausführungen gegen die Darwinisten sich richten, welche die Berechtigung der Religion in ihrer Brauchbarkeit im Kampfe ums Dasein erblicken, müssen wir ihm durchaus beipflichten. Wenn die Religion eine Illusion ist, dann kann sie wohl ein und das andere Mal zu einer energischen That begeistern, aber für die Dauer, zumal wenn der Wahn offenbar wird, kann sie keine Wirkung äussern: im Gegentheil, die aufgeklärten Völker werden über die religiösen siegen und sie vernichten. Umgekehrt aber, wenn die Sittlichkeit durch die Religion auf das mächtigste gefördert wird, wenn Sittlichkeit im Grossen und Ganzen ohne Religion nicht möglich ist, dann muss die Religion ein ebenso natürliches Attribut der menschlichen Natur sein wie die Sittlichkeit. Schon die Universalität der Religion scheint doch mehr für ihre Realität zu beweisen, als der Verf. annimmt; denn, sagt Fechner sehr treffend, sollten die Menschen allgemein das Bedürfniss gehabt haben, sich die Objecte der Religion zu schaffen, so haben sie dieses Bedürfniss selbst nicht gemacht, es ist ein natürliches. Natürliche Anlagen und Triebe sind aber nicht trügerisch.

Für die Herbart'sche Schule, welche die ethischen Urtheile auf ästhetische Gefühle gründet, besteht eine besondere Schwierigkeit die absolute Geltung der Moral, zumal der nicht abzuleugnenden Verschiedenheit sittlicher Anschauungen im Leben der Völker gegenüber festzustellen. Der Verf. handelt davon im letzten Theile seiner Schrift und kommt zu folgendem Ergebniss: „Die Frage, wiefern das sittliche Urtheil einer Entwickelung und Wandelung unterliegt, beantwortet sich nun dahin: das sittliche oder allgemein das ästhetische Urtheil im eigentlichen Sinne als ein Urtheil über Glieder eines ästhetischen Verhältnisses, welche sich im vollendeten Vorstellen der willenlosen Beurtheilung darstellen, ist absolut, ist keiner Schwankung noch Wandelung unterworfen; wo es überhaupt auftritt, tritt es sofort vollendet auf und bleibt sich stets und überall gleich, wie sich jede Wirkung unter gleichen Bedingungen gleich bleibt. Das sittliche Urtheil aber, sofern man darunter ein Urtheil über Verhältnisse auf dem sittlichen Gebiete versteht, die zwar allein dem absoluten willenlosen Urtheile unterliegen sollten, in Wirklichkeit aber auch nach relativen Gesichtspunkten des Nützlichen und Angenehmen beurtheilt werden, hat sich im Laufe der Zeit mannigfach geändert. Die Beurtheilungen sittlicher Beziehungen haben eben darum eine Entwickelung, weil es schwer war, zum absoluten Urtheil zu gelangen. Die Wandelung bezieht sich also streng genommen nicht auf das ästhetische Urtheil als solches, sondern auf den Weg zu demselben."

Alles was der Verf. zur Begründung dieser Sätze sagt, ist recht geeignet, die Veränderungen in den sittlichen Anschauungen und

Gewohnheiten im Laufe der Geschichte als rein zufällige erscheinen zu lassen, welche einem endgültigen allgemeinen sittlichen Urtheile nicht präjudiciren, aber man will doch mehr sagen, wenn man den sittlichen Grundsätzen ewige, unveränderliche, absolute Geltung beilegt, und die Vertreter der evolutionistischen, relativen Moral wollen ihre Veränderlichkeit der Sittlichkeit noch ganz anders verstanden wissen. Sie behaupten, die Sittlichkeit selbst sei veränderlich; was jetzt für sittlich schlecht gelte, könne dereinst einmal sittlich indifferent oder sittlich gut werden; was nicht sittlich gut war, sei heutzutage sittlich indifferent u. s. w. Ihnen gegenüber muss man eine absolute unveränderliche objective Norm der Sittlichkeit aufzeigen. Dieselbe lässt sich nur in der Natur der Dinge selbst finden; die sittliche Ordnung welche die sittlichen Wesen unter einander und mit dem Urgrund aller Sittlichkeit, dem unendlichen Gute verbindet, ist das unwandelbare Fundament aller sittlichen Urtheile. Diejenigen Sätze, welche sich unmittelbar aus dieser Ordnung ergeben, wie: „Du sollst deinen dir wesensgleichen Mitmenschen nichts thun, was Du Dir nicht gethan haben willst", „die Kinder sollen ihren Erzeugern Dank und Unterwürfigkeit beweisen", werden unwandelbar von allen anerkannt. Weiterabzuleitende Sätze, die Anwendung auf besondere Fälle bieten der menschlichen Vernunft gleiche Schwierigkeiten, wie rein theoretische Sätze und Ableitungen: hier können also, namentlich wenn nicht leidenschaftlos geurtheilt wird, verschiedene Auffassungen sich geltend machen. Es handelt sich hier weniger um ästhetische Werthurtheile, um selbstlose Gefühle, sondern in erster Linie um Denkprocesse, wie sie bei Erfassung jeder Wahrheit statthaben müssen. Die Vernunft erkennt die objective Ordnung, aus dieser folgert sie sodann das praktische Verhalten des Willens und stellt ein sittliches Axiom auf, welchem absolute Geltung zukommt, wenn auch erst im Laufe der Menschheitsentwickelung die Völker die verschiedenste Stellung zu demselben genommen.

Erst nach Feststellung einer absoluten objectiven Sittlichkeit kann man mit dem Verf. sagen: „Etwas Wahreres als das Wahre, etwas Schöneres als das Schöne, etwas Besseres als das Gute gibt es nicht und kann auch nicht gedacht werden." Erst nachdem feststeht, dass im Christenthum jene absolute sittliche Ordnung unverkürzt zum Ausdruck kommt, kann man mit ihm auf Göthe an Eckermann hinweisen: „Mag die geistige Cultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern wie er will: über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen. [1])

[1]) 1832. III. 254.

Gutberlet.

Die Philosophie des Thomas von Aquino. Kritisch gewürdigt von J. Frohschammer. Leipzig, Brockhaus 1889. gr. 8° XXII, 537 S. *M.* 10.

Wenn der Verf. dieser Schrift im Eingange erklärt, dass Thomas von A. verhängnissvoll in seine Lebensschicksale eingegriffen, so ist diese Erklärung sehr geeignet, Jedem, der diese Lebensschicksale kennt, herzliches Mitgefühl einzuflössen, andererseits aber auch den Verdacht wachzurufen, es möge in Folge jener Erlebnisse sich eine vorurtheilsvolle Bitterkeit in der Darstellung und Kritik des Thomistischen Systems kund geben. Dieser Verdacht erweist sich aber zum Glück nicht ganz begründet. Es richtet sich vielmehr die ganze Bitterkeit des Verf's. gegen diejenigen, welche den hl. Thomas als Mittel gebraucht haben sollen, um ihn zu verdächtigen. Und dieser unangenehme Zug der Schrift muss die Gefühle des Mitleids, welche die Erinnerung an seine Erlebnisse in uns wachgerufen, wieder vollständig verwischen. Wenn er gar die Staatshilfe gegen die Ultramontanen und ihre Wissenschaft anruft, hat er einen Boden betreten, welcher der Wissenschaft fremd ist, und was noch schlimmer, die Knechtung der Wissenschaft, welche er an der von Gott gesetzten Lehrgewalt so unerträglich findet, vindicirt er einer Macht, die ganz andere Aufgaben hat, als die religiösen Ueberzeugungen ihrer Unterthanen zu massregeln. Folgendes Raisonnement ist besonders charakteristisch für den Standpunkt des Verf's.:

„Thomas indess hat sicher darauf selbst keinen Anspruch erhoben („dass man dem »Fürsten der Scholastik« seine Worte nachsprechen müsse, wenn man nicht als unkirchlich betrachtet und behandelt werden will!"), wie ihm in der That solche Geltung selbst weder während seines Lebens noch alsbald nach seinem Tode zugestanden wurde, da er im Gegentheil viel Widerspruch erfuhr und manchen seiner Ansichten bald nach seinem Tode s. g. kirchliche Censur (in Paris) nicht erspart blieb. Auch seine unbestreitbar vorhandene, auf sein Privatraisonnement sich gründende Verketzerungssucht möchte ich nicht seiner persönlichen Gesinnung schuld geben, sondern lieber dem allgemein herrschenden unduldsamen verketzerungs- und verfolgungssüchtigen Geiste seiner Kirche und seiner Zeit und wohl auch seines Ordens, der ja der Verwalter der Inquisition war.

„Anders aber verhält es sich nun mit der Wiedererneuerung des Thomistischen Scholasticismus, die jetzt angestrebt und angebahnt ist — nicht durch eine wissenschaftliche Begründung, sondern durch ein kirchliches Machtgebot von Seiten des Oberhauptes der katholischen Kirche, wodurch diese Philosophie des Thomas aus dem Gebiete der blossen Theorie in das der Praxis übergeführt ist und dieselbe durch Verbindung mit der Weltmacht des Papstthums selbst

auch zu einer praktischen Macht erhoben, ja zur hauptsächlichsten Stütze dieser Weltmacht bei Bekämpfung der modernen Wissenschaft und Civilisation und des modernen Staates geworden ist. Das Machtgebot des Papstes hat diese Thomistische Wissenschaft zunächst der gesammten Hierarchie als Richtschnur aufgedrungen, dem Episkopat und dem von diesem unbedingt abhängigen Klerus; dieser Klerus wiederum drängt sie dem Volke auf mit allen Grundsätzen und Forderungen und vom Volke soll sie bei dessen Ausübung seiner politischen Rechte — die ihm der Liberalismus errungen hat — den Regierungen selbst aufgedrungen werden! Man glaube ja nicht, dass dies ein blosses Phantasiegebilde, oder dass die Erreichung dieses Zieles auf dem genannten Wege unmöglich sei! Haben wir es doch schon erlebt, dass durch die Majorität der Stimmen ungebildeter, von Philosophie nichts verstehender Volksvertreter unter klerikaler Führung bestimmt wurde, welche Philosophie an der Universität gelehrt werden müsse, resp. dass die scholastische Philosophie (des Thomas) daselbst zu lehren sei, da das katholische Volk ein Recht habe, dies zu fordern. Das Cultusministerium konnte nicht umhin, dieser Forderung zu willfahren, da die nöthigen Mittel für die Professur nur unter dieser Bedingung Gewährung finden sollten. Nachdem dieses Recht des katholischen Volkes bezüglich der Philosophie glücklich zur Geltung gebracht war, musste und muss dasselbe bezüglich der Geschichte geschehen, da auch für diese das katholische Volk fordern konnte, dass sie katholisch gelehrt werde, d. h. nicht den Thatsachen gemäss, sondern wie der katholische Standpunkt fordert, und die kirchliche Auctorität es vorschreibt. Bald wird Aehnliches wohl auch noch in Bezug auf andere Wissenschaften geschehen — sicher mit demselben Rechte! . . . Schade, dass das kirchliche, rechtgläubige Ptolemäische System nun aufgegeben wurde von der römischen Curie und das Kopernikanische angenommen ist. Wäre es noch nicht geschehen, so wäre jetzt so schöne Gelegenheit, dieses Ptolemäische System wieder geltend zu machen und als besonderen Lehrgegenstand für die Candidaten der Theologie und alle rechtgläubigen Studirenden der Universität wieder einzuführen und geltend zu machen. Man brauchte nur in der Kammer der Abgeordneten der Majorität der ungebildeten Volksvertreter einzureden, dass dieses System das wahrhaft kirchliche sei, das Kopernikanische aber ein Product der unchristlichen, ungläubigen modernen Wissenschaft — wie man es bereits bezüglich der modernen Philosophie und Geschichte gethan hat. . . . In der That ist auch die Ptolemäische Lehre von der Welt weit inniger mit dem ganzen dogmatischen Kirchensystem verbunden und sachlich wichtiger dafür, als die jetzt so sehr geforderte Thomistisch-scholastische Philosophie! . . . Der Liberalismus und die Staatskunst möchten Manches nachzuholen haben, durch dessen Versäumniss und

Unkenntniss es der päpstlichen Hierarchie gelungen ist, schon grosse Vortheile zu erringen."

Hier werden die offenkundigsten Thatsachen in der gehässigsten Weise entstellt. Denn erstens ist durch die päpstliche Encyklika »Aeterni Patris« die Thomistische Philosophie nicht durch ein Machtgebot in der Kirche eingeführt worden, sondern es ist wieder ein Mal feierlich das wissenschaftliche Ansehen, welches Thomas in der Kirche geniesst, ausgesprochen worden. Die wissenschaftliche Forschung ist mit diesem Machtgebote nicht abgeschnitten, sondern anbefohlen worden. Auch die begeistertsten Anhänger des hl. Thomas und pietätvollsten Söhne der Kirche erklären, dass die Philosophie des Thomas von Aquino nur soweit anzunehmen ist, als sie die wissenschaftliche Kritik besteht.[1])

Zweitens. Auch der ungebildetste Katholik sieht ein, dass, wenn vom Staate d. h. vom katholischen Volke besoldete Professoren jahraus jahrein ihre unbewiesenen Hypothesen und Einfälle als Resultate der Wissenschaft gegen die heiligsten Interessen der Religion ausspielen und wissenschaftliche Vertreter der Religion grundsätzlich von den Lehrstühlen fernhalten, mit allem Fug und Recht eine Professur verlangt werden kann, welche eine der Religion nicht feindselige Philosophie vertritt.

Drittens liegt auf der Hand, dass das Ptolemäische Weltsystem zu der Kirche nicht die geringste innere Beziehung hat, während der innige Zusammenhang der Thomistischen Philosophie mit der Offenbarung nicht einmal von ihren Feinden geleugnet wird, ja in übertriebener Weise als Abhängigkeitsverhältniss bezeichnet wird. Der Kirche können doch Ausdrücke der hl. Schrift wie: die Sonne geht auf, Sonne stehe still! nicht mehr Schwierigkeiten bereiten, als jedem gläubigen Christen, d. h. gar keine. Denn jeder moderne Astronom spricht im gewöhnlichen Leben im Sinne des Ptolemäischen Systems.

Es kann nicht Aufgabe dieses kurzen Referates sein, alle einzelnen schiefen Auffassungen der Thomistischen Lehre im Einzelnen zu verfolgen; wem es um eine eingehende Klarlegung und tieferes Verständniss der Philosophie des hl. Thomas zu thun ist, findet dies bei Kleutgen, dessen Ausführungen alle Angriffe Frohschammers schon von vornherein unmöglich machen. Ich will nur die zwei Punkte, auf welche Fr. selbst das Hauptgewicht legt, kurz berühren. Erstens soll es mit der so vielgepriesenen Objectivität der scholastischen Philosophie gegenüber dem Subjectivismus der neueren nicht soweit her sein, und zweitens soll die mangelnde Naturkenntniss sie zu einer mangelhaften oder falschen Weltauffassung verleitet haben. In ersterer Beziehung wird geltend gemacht, dass mit der Auffassung der Idee als des Princips, wodurch erkannt wird, der Subjectivismus nicht überwunden sei.

[1]) Vergl. unsere Einleitung in das Philos. Jahrb. Jahrg. I, H. 1. S. 14 ff. (1888).

Aber das ist ja gerade der landläufige Vorwurf, den man der Scholastik macht, sie sei, in einem naiven Realismus befangen, in der Objectivität der Vorstellungswelt ganz aufgegangen und habe darum die Kritik der Erkenntnisskraft vernachlässigt. Umgekehrt hat sich die neuere Philosophie so der subjectiven Seite des Erkennens zugewandt, dass die objective Realität der Vorstellungen darunter verloren ging und verloren gehen musste. Ein Hauptgrund dieser Verirrung liegt darin, dass die Vorstellung nicht als ‚principium quo' sondern als ‚objectum quod cognoscitur' genommen wird. Freilich ist mit dieser Unterscheidung noch nicht aller Kriticismus und Subjectivismus beseitigt; es muss auch ein objectives Kriterium der Wahrheit vorhanden sein, wie es die Scholastik in der Evidenz aufstellte, es müssen noch alle die Punkte, welche die Erkenntnisstheorie behandelt, auf transsubjective Grundlage gestellt werden. Hierin hat uns die Scholastik allerdings noch eine Arbeit hinterlassen; wir wollen keine Stagnation, sondern Weiterbildung auf einer immer mehr zu befestigenden Grundlage. Eine solche Grundlage bietet aber die scholastische Erkenntnisstheorie, wenn sie den neueren Irrthümern gegenüber und den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend fortentwickelt wird.

Was den andern Punkt anlangt so geben wir mit Kleutgen dem Verf. gerne zu, dass die Naturphilosophie den schwächsten Punkt der scholastischen Philosophie bildet. Aber was hat denn die neuere Philosophie Besseres an die Stelle gesetzt? Es lässt sich kein einziger speculativer Satz aufweisen, der auf einer irrthümlichen dem Mittelalter eigenen Auffassung der Natur beruhte. Fr. meint, durch die neuere Naturwissenschaft sei die scholastische Lehre von der Stabilität der Gattungen und Arten umgestossen worden. Arges Missverständniss! Die Scholastiker lehren allerdings die absolute Unveränderlichkeit der Allgemeinbegriffe, der Gattungen und Arten in ihrer Intelligibilität; die existirenden Gattungen und Arten hielten sie freilich auch für stabil, wie dies alle Menschen thun, welchen der Darwinismus nicht den Kopf verrückt hat, und noch nicht eine einzige Thatsache ist geltend zu machen gewesen, welche den Uebergang von einer Art zu einer andern auch nur wahrscheinlich machte.

Noch weniger hat der Darwinismus den teleologischen Gottesbeweis des hl. Thomas nur angetastet, geschweige denn entkräftet, wie Frohschammer meint. Im Gegentheil, wenn man sieht, welche verzweifelte an Wahnwitz grenzende Anstrengungen mit allem Aufgebote naturwissenschaftlicher Forschung gemacht werden, um eine Zweckmässigkeit ohne Intelligenz zu erklären, und den Erfolg mit jenen Anstrengungen vergleicht, wird man noch mehr in der Ueberzeugung bestärkt, dass nur ein persönlicher Schöpfer die Weltordnung zu erklären vermag. In der That hat der Darwinismus nichts anderes gethan, als an die Stelle des

plumpen Zufalls von Epikur eine Menge von wissenschaftlich aufgebauschten Zufällen gesetzt.

Fr. freilich hält den Darwinismus nicht für hinreichend, die zweckmässigkeit der Welt zu erklären: er postulirt ja eine zwecksetzende Natursubstanz, eine schöpferische Phantasie; aber gegen dieses Phantasiestück brauchen wir die objective in Verhältnissen der Dinge gegründete Teleologie der Scholastiker nicht zu vertheidigen: dort haben wir es mit Dichtung, hier mit Thatsachen zu thun, die nur durch eine ausser und über den geordneten Dingen stehende und real von ihnen unterschiedene und getrennte Intelligenz erklärt werden können. Wenn Fr. gegen diesen Gottesbeweis auch unsere geringe Kenntniss von der Naturordnung geltend macht, so muss es auffallen, dass die Kenntniss hinreicht, um eine den Dingen immanente zweckmässige Bildungskraft zu postuliren, aber unzulänglich sein soll, um eine höhere Intelligenz zu erschliessen. Schon der unscheinbarste Organismus, ein einfacher Apfelkern, reicht hin, um das Dasein Gottes daraus zu erschliessen, und die tiefer dringende genauere Erforschung macht die bildende Intelligenz nicht überflüssig, sondern weist sie immer dringlicher nach. Durch die Unzweckmässigkeiten und Uebel dieser Welt, welche uns F. entgegenhält, wird die Weisheit der Naturordnung in keiner Weise aufgehoben; denn auch ein durch unzählige Druckfehler entstelltes Buch entsteht nicht durch Zufall. Welcher christliche Philosoph hat aber je beim Beweise für Gottes Dasein den Sündenfall zur Erklärung der Uebel dieser Welt herbeigezogen, wie F. uns glauben machen will? Dass die Geologie die Erbsünde widerlege, kann doch wohl nicht ernst gemeint sein.

Wenn aber auch gar keine Uebel in der Welt vorhanden wären, wenn uns gar nichts unzweckmässig erschiene, wenn wir die ganze Naturordnung bis in ihre geheimsten Tiefen durchschauten, so würde sie immer noch nicht der adäquate Ausdruck eines „absolut vollkommenen Wesens", „eines allweisen, allmächtigen, allgütigen Gottes" sein: also war es durchaus überflüssig, auf die Uebel und Unvollkommenheiten der Welt hinzuweisen, um den Gottesbeweis zu entkräften. Die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes muss eben eigens bewiesen werden.

Von wirklicher Bedeutung scheint ein anderer Einwand F.'s zu sein: „Seltsam ist übrigens, wie diese Scholastik von allem Möglichen ausgeht, um daraus das Dasein Gottes zu beweisen, nur nicht vom Höchsten, Vollkommensten, was die Schöpfung darbietet, nämlich vom menschlichen Geiste selber, seinem Bewusstsein, seiner Erkenntnisskraft und insbesondere seinen idealen Vermögen. Man sollte denken, wenn Bewegung und Verursachung, wenn Pflanzen und Thiere mit ihrer teleologischen Einrichtung und Wirksamkeit als Prämissen oder Argumente für einen Beweis für das Dasein Gottes dienen müssen — dann doch der Mensch selbst mit

seiner Natur und allen seinen geistigen Kräften und Thätigkeiten noch weit mehr dazu geeignet erscheinen müsse."

In dieser Ausführung ist das aufgestellte Princip falsch und die Thatsache entstellt. Es ist nicht wahr, dass die vollkommeneren Wirkungen sicherer auf die Existenz ihrer Ursachen führen, als die unvollkommeneren. Die Beschaffenheit der Ursache äussern sie allerdings klarer, weil sie ihr näher stehen müssen, als die von der Vollkommenheit ihrer Ursache stark abfallenden niederen Darstellungen derselben; aber die eigene Ohnmacht und Contingenz tritt in ihnen deutlicher hervor als in den höheren Wesen. So liegt es viel mehr auf der Hand, dass die Organisation der unvernünftigen Wesen eine ausser ihnen gelegene Intelligenz fordert als das Geistesleben des Menschen. Die materielle Natur des Menschen gehört ja ohnedies und zwar in erster Linie auch zu den vom teleologischen Gottesbeweise zu Grunde gelegten Zweckeinrichtungen. Zur Bestimmung des Wesens Gottes haben die Scholastiker sodann das geistige Leben des Menschen in der fruchtbarsten Weise verwendet; selbst den trinitarischen Lebensprocess suchen sie durch Analogie mit dem creatürlichen Geistesleben der Vernunfteinsicht näher zu bringen.

Aber es ist nicht einmal wahr, dass sie den menschlichen Geist nicht für den Beweis für die Existenz Gottes verwerthet hätten. Der hl. Thomas erklärt ausdrücklich, dass der Beweis des Aristoteles in seiner Physik für das *κινοῦν ἀκίνητον* aus der materiellen Bewegung nicht zu einem persönlichen Gotte führe, sondern dass dazu das intelligibele Reich der Wahrheit, das auf unsern Geist verändernd wirkt, in Betracht gezogen werden müsse, um den Beweis zum Abschluss zu bringen,[1]) wie dies Aristoteles in der Metaphysik selbst versucht.

Dass die Scholastiker diesen vom hl. Augustinus so sehr bevorzugten Gottesbeweis aus dem Geistesleben und der intelligibelen Wahrheit nicht in den Vordergrund gestellt haben, ist sehr begreiflich: er ist so subtiler Natur, dass ihn Viele bis auf den heutigen Tag nicht verstehen; wenigstens habe ich die persönliche Erfahrung gemacht, dass meine Ausführungen nach dieser Richtung missverstanden wurden. Jedenfalls ergibt sich die zweifache Behauptung F.'s als durchaus falsch: Thomas habe nur die Natur zur Grundlage von Gottesbeweisen gemacht und sein erster Beweis aus der Bewegung führe höchstens auf einen unpersönlichen Weltbeweger.

Dieser Beweis soll aber nicht einmal dieses leisten, da er „aller sicheren Grundlage entbehre." Es wird nämlich „dabei vorausgesetzt, dass Ruhe als Gegensatz der Bewegung der eigentliche primitive Zustand des Weltdaseins sei (wenn auch nur ratione, nicht tempore) und dem-

[1]) In lect. Metaph. 6 et 7. und Ctr. gent. l. 1. c. 13.

selben erst die Bewegung durch Gott hinzugefügt wird. Dergleichen Ansichten konnte man wohl früher aufstellen, bei dem jetzigen Stande der Naturerkenntniss ist dies nicht mehr zulässig."

Es ist durchaus irrig, dass der Beweis aus der Bewegung die Ruhe früher oder ursprünglicher als die Bewegung denken müsse: er nimmt bloss an, dass das Bewegliche nicht aus sich vom Zustande der Ruhe in Bewegung übergehen könne: und dies ist so evident, dass es die Naturwissenschaft als Fundamentalgesetz der Materie unter dem Namen der Trägheit aufstellt. F. nimmt die Ruhe als aufgehobene Bewegung: aber kann denn der Stoff aus sich ursprünglich in Bewegung sein? Aber selbst zugegeben, die Bewegung sei früher, als die Ruhe, so behält der in Frage stehende Gottesbeweis seine volle Geltung. Jeder Körper ist nach dem Trägheitsgesetz aus sich ganz indifferent für jede Richtung, Geschwindigkeit und Form der Bewegung, und doch muss die Bewegung in Wirklichkeit eine bestimmte Form, Richtung und Intensität besitzen. Also muss eine äussere Ursache ihr diese Bestimmtheiten gegeben und die Bewegung selbst ermöglicht haben. Nur Gedankenlosigkeit kann die Ursache davon in einem andern Körper suchen, der ja nicht bewegen kann ohne selbst erst in Bewegung versetzt zu sein.

Noch handgreiflicher ist die Absurdität, auf eine gegenseitige Einwirkung zu recurriren, wie dies F. bei dem Beweise für die Nothwendigkeit einer ersten Ursache thut. „Es ist ein Rückgang ins Unendliche, — etwa in gerader Linie, gar nicht nothwendig anzunehmen, vielmehr eine Kreisbewegung der Causalität anzunehmen, ist nicht ausgeschlossen, im Gegentheil zeigt die Natur allenthalben eine Continuität und Wechselwirkung der Causalverhältnisse."

Wenn A und B sich gegenseitig causal bedingen sollen, so heisst das: A muss früher als B sein, um es hervorzubringen, und B früher sein als A, weil es ja A hervorbringt. Wenn nun gar F. gegen diesen Gottesbeweis geltend macht, ein Regressus in infinitum wäre nicht, „weil wir denselben nicht auszudenken vermögen, als unmöglich zu bezeichnen, sondern als etwas unsere Denkkraft Uebersteigendes," so verwechselt er Uebervernünftiges mit Widervernünftigem. Es ist gegen alle Vernunft zu behaupten, in einer Causalreihe könne jedes Glied ohne Ende von einem Andern ohne erste Ursache existiren. Denn es ist ein Widerspruch in terminis, dass Alles von einem Andern hervorgebracht sei. Desgleichen ist es widersinnig, mit F. zu behaupten, das Einzelne in der Welt könne insgesammt zufällig, das Ganze aber nothwendig sein.

Fulda. **Gutberlet.**

Philosophischer Sprechsaal.

Wie ist die Pädagogik Herbart's und seiner Anhänger von katholischem Standpunkte aus zu beurtheilen?

Die Philosophie Herbarts, besonders seine Psychologie, ist mit der katholischen Glaubenslehre unvereinbar. Zwischen der Pädagogik Herbart's und seiner Psychologie besteht allerdings ein gewisser Zusammenhang. Dieser Zusammenhang wird nun sowohl von den Herbartianern wie auch von ihren Gegnern vielfach überschätzt. Er ist keineswegs so bedeutend, dass er für den Katholiken eine ablehnende Stellung zu den wesentlichen Punkten Herbart'scher Pädagogik und Didactik nothwendig machte. Wie nämlich das an und für sich verfehlte materialistische Princip zu grossen Fortschritten auf dem Gebiet der Naturwissenschaften führte, die auch ohne den Irrweg des Materialismus hätten gemacht werden können, aber thatsächlich erst im Anschluss an ihn gemacht worden sind, ebenso kann die an und für sich irrige Ansicht Herbart's über das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zu den Vorstellungen zu einer besonders intensiven Beobachtung des Lehr- und Lernprocesses geführt haben, die auf dem Boden einer mit der katholischen Lehre vereinbaren Psychologie ebensogut möglich war, aber thatsächlich im Anschluss an die irrige Ansicht Herbart's gemacht worden ist. So ist es einleuchtend, dass, wenn Herbart die Seele als ein einfaches Wesen ohne Anlagen und Vermögen betrachtet, wenn er sie zu einer vorstellenden Kraft erst durch Reizungen von Aussen her werden lässt, er zu Beobachtungen über die Vorstellungen, ihre grössere oder geringere Stärke, ihre einander hemmende oder fördernde Kraft gelangen konnte, aus denen auch derjenige Nutzen ziehen kann, der über das Wesen der Seele anders denkt als Herbart. Wenn ferner Herbart die Seele alles erst durch Einwirkung der Vorstellung werden lässt, so finden wir es erklärlich, dass er so sehr die erziehende Kraft des Unterrichtes betont. Naturgemäss entspricht aber eine enge Verbindung von Unterricht und Erziehung in hohem Masse auch den Forderungen einer christlichen Pädagogik. Wenn nun allerdings Herbart den Unterricht in seiner Wirksamkeit für die sittliche Bildung überschätzt und anderen ebenso wichtigen Factoren nicht die ihnen zukommende Bedeutung zuerkennt, so führte doch gerade seine Ueberschätzung der erziehenden Kraft des Unterrichts zu einer Prüfung der einzelnen Unterrichtsgegenstände auf ihren Werth für die Erziehung. Von den Ergebnissen dieser Prüfung wird aber natürlich auch derjenige Nutzen ziehen können, der neben dem Unterricht auch anderen Factoren bei der Erziehung den gebührenden Einfluss zuschreibt.

Eine weitere Forderung Herbarts und seiner Schule ist die Gliederung des Unterrichtes nach den sogenannten Formalstufen. Ob man sie mit Herbart selbst ‚Klarheit', ‚Association', ‚System' und ‚Methode' oder mit einem seiner Anhänger ‚Vorbereitung', ‚Darbietung', ‚Verknüpfung', ‚Zusammenfassung' und ‚Anwendung' nennt, ist für unseren Zweck gleichgültig. Wichtig dagegen ist, dass sie nicht in Widerspruch mit der von der kirchlichen Glaubenslehre vorausgesetzten Psychologie stehen und nur ganz allgemeine im Wesen des Unterrichts gelegene Forderungen fixiren. Denn jeder Lehrer – er mag über das Wesen der Seele denken wie er will — muss seinen Lehrstoff für den Unterricht gliedern, neue Vorstellungen an bekannte anlehnen, die entwickelten Hauptgedanken zusammenfassen und ordnen und endlich das Resultat der ganzen Arbeit gehörig einüben und befestigen.

Auch die von den Herbartianern geforderte Pflege der sog. ‚6 Interessen' durch den Unterricht dient dazu, den Bildungsgehalt der einzelnen Unterrichtsgegenstände in erhöhtem Masse nutzbar zu machen, und lässt sich mit jeder Psychologie in Einklang bringen. Das Gleiche gilt von dem ‚Concentrationsgedanken', der verständig verwerthet in allen Zweigen des Schulwesens die Lehrthätigkeit erheblich fördern kann.

Wenn sich somit an den Namen Herbart eine Entwickelung der Pädagogik angeschlossen hat, die manchen didactisch werthvollen Gedanken bietet und die einzelnen Unterrichtsgegenstände in einer die Zwecke des Unterrichtes ungemein fördernden Weise durchgearbeitet hat, so dürfte man sich auf katholischer Seite nicht darauf beschränken, die Gefahr zu betonen, die einem Lehrer das Studium der im Herbart'schen Geiste geschriebenen Werke bereiten kann. Es sollten vielmehr geeignete Männer auf katholischer Seite sich mit der Frage beschäftigen:

In wie weit lässt sich in den verschiedenen Unterrichtszweigen die an Herbart sich anschliessende Entwickelung der Pädagogik, spec. der Didactik von katholischem Standpunkte aus verwerthen?

Da ferner die Förderungen der Herbartianer vieles enthalten, was in dem Wesen des Unterrichtes selbst tief begründet ist, würde sich eine historisch-kritische Untersuchung empfehlen über die Frage:

Welche Ideen der sog. Herbart'schen Richtung der Pädagogik lassen sich schon bei den specifisch christlichen Pädagogen vor Herbart nachweisen?

Dr. X.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik von Dr. Rich. Falkenberg. (Halle, Pfeffer.) 96. Bd. (1889).

1. Heft. H. Vaihinger, Mittheilungen aus dem Kant'schen Nachlasse. S. 1. Mit grossem Fleisse haben B. Erdmann u. Rud. Reicke den in alle Winde zerstreuten Nachlass Kant's zusammengesucht und eine Sammlung von unedirten Fragmenten aus der philosophischen Thätigkeit Kant's aus den Jahren 1750—1800 veröffentlicht, welche hier mit kurzen Bemerkungen wiedergegeben werden. Der Verf. legt grosses Gewicht auf diese in der geheimen Werkstätte der philosophischen Gedankenbildung „eines der grössten philosophischen Genies aller Zeiten" liegengebliebenen Gedankenspäne und beruft sich auf Dilthey's Auctorität, der mit Bezugnahme auf Kant's Nachlass erklärt:[1]) „Pläne, Skizzen, Entwürfe, Briefe — in diesen athmet die Lebendigkeit, sowie Handzeichnungen von derselben mehr verrathen, als fertige Bilder." „Nur so kann man an langsam entstandenen Büchern die Lücken, Nähte und Widersprüche beobachten, sowie die Schichten ihres Aufbaues unterscheiden. In solchem feinen, tiefen und verwickelten Zusammenhang kann jedes Blatt Papier ein Element von Causalerkenntniss werden." Die mitgetheilten Fragmente entsprechen den hohen Erwartungen, die man nach diesen Verheissungen von dem Kant'schen Nachlasse hegen könnte, sehr schwach. Bei einem Philosophen wie Kant, dessen Privatleben ganz nach der reinen Vernunft geordnet gewesen sein soll, ist auch kaum eine erhebliche Ergänzung seiner gedruckten Philosophie durch die geheime Werkstätte seiner Denkarbeit zu erwarten. Zwei Bemerkungen aus den Jahren 1780—1790 scheinen mir von einiger Bedeutung. „Von der Gegenschrift Kant's gegen Eberhard (1790) sind uns hier ausführliche Entwürfe enthalten. Wesentlich Neues findet sich nicht darin. Was Eberhard über synthetische Sätze a priori sagt, erscheint ihm völlig tautologisch und leer, aber nicht bloss wie eine taube Nuss, sondern auch als eine solche, an der man sich leicht einen Zahn ausbeissen kann, dafür aber mit einer Made belohnt wird — eine Häufung von Liebenswürdigkeiten, welche sich in der Schrift gegen E. selbst nicht findet." Ferner: „In den weitläufigen aber nichts Neues bietenden Erörterungen findet sich eine . . . Stelle: »Dass wir von übersinnlichen Dingen,

[1]) Archiv für Gesch. d. Philos. II, 3.

was sie an sich sind, gar keine Erkenntniss haben können, will nichts mehr sagen, als alle orthodoxe Theologen jeder Zeit gesagt haben.‹“ — **Joh. Volkelt, Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang.** Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus. **Erster Artikel. S. 27.** Der Verf. unterzieht sich der undankbaren Mühe, die Erfahrungsphilosophen, welche ausser den Bewusstseinsthatsachen nichts, auch gar nichts zugeben wollen, in ihren einzelnen Verzweigungen zu verfolgen. Besonders wendet er sich gegen die extreme Form des Positivismus, der als „Bewusstseinsidealismus“ und „Solipsismus“ das die Erfahrung begleitende und verarbeitende Denken nur als blosse Hülfsvorstellungsthätigkeit zugibt. Auch die Leser solcher Schriften sind Hülfsvorstellungen. Die einfache und einzige Widerlegung solcher Narrheiten liegt darin, dass man die Solipsisten sich selbst überlässt. „Muthen die Solipsisten ihren Lesern wirklich zu, dergleichen raffinirte Thorheiten zu glauben? Der geocentrische Standpunkt wurde durch die neuere Astronomie überwunden; und nun wird gar der egocentrische Standpunkt als höchste Leistung der kritischen Denkweise ausgegeben. Und wozu schreibt denn Herr v. Schubert-Soldern Bücher? Um von gewissen Vorstellungen, die er niederschreibt, andern Vorstellungen, die gleichfalls in seinem Bewusstsein enthalten sind, — nämlich den fremden Subjecten — Kunde zu geben. Allein diese Vorstellungsgruppen müssen ja doch ohnedies von jenen in den Büchern verzeichneten Vorstellungen wissen! Gehören sie doch dem Bewusstsein desselben Menschen an. Andererseits werden die Leser der Bücher des Herrn v. Sch. sich schwerlich damit einverstanden erklären, zu blossen Hülfsvorstellungen des Verfassers zu verduften. Ich wenigstens spüre glücklicherweise nichts davon, dass das Bewusstsein jenes solipsistischen Philosophen mein Dasein beherbige. Auch möchte ich, so angenehm vielleicht auch der Aufenthalt unter den ‚Vorstellungsergänzungen‘ und ‚Reproductionswelten‘ des Herrn v. Sch. sein mag, mich doch bestens für eine so fadenscheinige Daseinsform bedanken. Es ist schwer, sich angesichts des Schauspiels, das diese in dem Trugnetz der subjectivistisch überspannten Bewusstseinsidentität zappelnden Philosophen gewähren, des Spottes zu entschlagen.“ So zutreffend auch die einzelnen Bemerkungen V.'s gegen diesen intellectuellen Nihilismus sind, er hätte doch vor allem selbst bedenken sollen, dass mit demselben Rechte der Solipsismus alles Transsubjective für Täuschung, einem Gemüthsbedürfnisse entsprungen, erklärt, mit welchem die Verächter der Metaphysik das Transscendente für Dichtung halten. — **L. Busse, Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinoza's. S. 62.** Es kommen zur Besprechung folgende Schriften Spinoza's in der Reihenfolge, wie sie nach Busse geschichtlich zu ordnen sind: Tractatus brevis. I. Th. (Metaphysik), Tractatus brevis. II. Th. (Psychologie und Erkenntnisstheorie) Anhang. II. Theil, und die Zusätze (Psychologie und Erkenntnisstheorie). Von besonderer Bedeutung erscheint das vom Verf. gezeichnete Verhältniss Spinoza's zu Descartes, das theils ein Anschluss-, theils ein Gegensatz-Verhältniss ist. „Spinoza bedient sich der Ausführungen Descartes' gerade so weit, als sie dazu dienen, seinen Gott, d. h. den Deus sive natura zu erweisen.“ Der Gottesbeweis Descartes' war weniger ein ontologischer, als ein psychologischer. „Daraus, dass ich den Berg nicht ohne Thal denken kann, folgt nicht, dass irgendwo ein Berg und Thal existire, sondern nur, dass Berg und Thal, mögen sie nun existiren oder nicht, von einander

nicht getrennt werden können. Aber daraus, dass ich Gott nicht anders als existirend denken kann, folgt, dass die Existenz von Gott nicht zu trennen ist, und dass er demnach wirklich existirt, nicht weil mein Denken dies bewirkt, oder irgend eine Nöthigung einer Sache auferlegt, sondern im Gegentheil weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich die Existenz Gottes mich bestimmt, so zu denken, und es mir nicht frei steht, Gott ohne Existenz zu denken." Ganz anders Spinoza, der nicht darum die Existenz Gottes behauptet, weil wir eine thatsächliche Nöthigung erfahren, ihn existirend zu denken, sondern darum, weil die Existenz zu seiner Wesenheit gehört. „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Die Existenz Gottes ist Wesenheit. Also." — Auch die Auffassung der unendlichen Substanz wird erläutert durch Vergleich mit Cartesianischen Sätzen. „An die Stelle des Cartesianischen Schemas:

Unendliche Substanz: Gott,
Endliche Substanzen: Geister und Körper,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung —

tritt das Spinozische:

Unendliche Substanz: Gott,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung,
Modi der Attribute: Geister und Körper."

Als einziger Grund der Einzigkeit der Substanz wird die Unendlichkeit derselben immer wieder von Spinoza hervorgehoben. „Dass Substanzen mit demselben Attribut nicht verschieden sein können, erhellt einfach daraus, dass ja sonst eine andere Substanz desselben Attributes neben der einen, ersten existiren würde, die sie begrenzte. Sie wäre in diesem Falle nicht in ihrer Art allein, nicht in ihrer Art unendlich, mithin überhaupt keine Substanz." „Oldenburg hatte eingeworfen, es gebe doch verschiedene Menschen, die alle dasselbe Attribut der ratio besässen. Spinoza führt dagegen an, die Menschen seien nicht Substanzen, sondern modi des Denkens und der Ausdehnung." Also um zu beweisen, dass es nur eine Substanz gibt, wird vorausgesetzt, was mindestens fraglich ist, dass die Menschen keine Substanzen seien. Merkwürdig ist ein Gedankengang, welchen Spinoza im Tractat wie in der Beilage fast gleichlautend ausspricht: „Die Natur (Substanz, Gott) wird durch sich selbst und nicht durch ein anderes Ding erkannt. Sie besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und höchst vollkommen ist in ihrer Gattung, zu deren Wesen die Existenz gehört, so dass ausser derselben kein Ding mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes." Der Verf. weist manche Schwankung namentlich im Begriffe der Attribute und insbesondere in der Sonderstellung des Denkens nach. „Die Identität von Gott, Natur und Substanz ist nicht Folge, sondern Ausgangspunkt des Beweises." — **J. Witte, Kleine logische und methodologische Beiträge zur Philosophie der Gegenwart. S. 99.** — 1. Ad. Nitsche, Lehrbuch der Logik, zunächst zum Gebrauche an Gymnasien. Innsbr., Wagn. 1888. 136 S.; 2. Seiffert, Beiträge zu den Theorien des Syllogismus und der Induction. Bresl. 1888. 49 S.; 3. H. Rickert, Zur Lehre von der Definition. Freib., Mohr. 1888. 66 S.; 4. Adr. Naville, De la classification des sciences. Genève-Bâle 1888.; 5. Fr. Kirchner, Schematismus der Philosophie. Halle 1888.

5 Tabellen; 6. M. Brasch. Wie studirt man Philosophie? Leipzig 1888. „Diese sechs vorliegenden Schriften haben einen äusserst ungleichen Werth. Von N. 1—4 incl. darf man sagen, dass jede von ihnen wenigstens in irgend einer Hinsicht als eine verdienstvolle Leistung erscheint, während N. 5. und 6. ohne jeden Werth sind, und besser ungeschrieben wären. Von Herrn Brasch ist man längst gewohnt, nur Flüchtiges zu erhalten. . . Der vorliegende ‚Wegweiser für Studirende aller Facultäten' ist vollends ein oberflächliches und dürftiges Machwerk."

2. Heft. G. Heymans, Noch einmal: Analytisch, synthetisch. S. 161. Unter demselben Titel: Analytisch, synthetisch hatte der Verf. in der „Vierteljahrschr. f. wiss. Philos." 1886 einen Aufsatz erscheinen lassen. Seine Auffassungen über den Begriff der analytischen und synthetischen Urtheile bei Kant widersprechen denen von R. Seydel, die hier widerlegt werden sollen. Es genügt, die am Schlusse des Aufsatzes sogleich angefügte Erwiderung Seydels wiederzugeben, um über den Stand der Frage zu orientiren. „Nach Herrn H. hätte Kant in allen seinen Aeusserungen über den Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urtheil ausnahmslos sagen wollen, dass die im Subjectsbegriffe durch die Definition desselben zusammengehaltene Vorstellungsgruppe entweder den Prädicatsbegriff bereits als Glied ihrer selbst in sich mitenthalte oder nicht: im ersteren Falle wäre das Urtheil analytisch, im zweiten synthetisch; die Definition der Vorstellungsgruppe »Gold« enthält nach Kants Voraussetzung auch das Gelbe, also ist »Gold ist gelb« analytisch. die Gruppe: »Körper« auch die Ausdehnung, also ist »Körper ist ausgedehnt« analytisch; dagegen ist nach Kants Meinung die Schwere nicht mit in der Definition des Körperbegriffs enthalten, also synthetisch hinzugeurtheilt, in die Definition der geraden Linie nicht das Merkmal des nächsten Wegs aufgenommen, also dieses synthetisch hinzuerkannt, die Definition der Summe von 7 und 5 führt niemals auf die 12, also ist letztere nicht analytisch daraus zu gewinnen. Es wäre von Kant niemals an das gedacht, was ich »inhaltliche Analyse« nenne, indem darunter eine innere logische Nothwendigkeit verstanden werden soll, mit welcher ein Begriffsmerkmal am andern hängt." — Beide Auffassungen scheinen in der Sache nicht sehr verschieden zu sein. Nur dann hängt der Prädicatsbegriff mit logischer Nothwendigkeit an einem Merkmale des Subjects, wenn er in dessen Definition enthalten und darin entweder unmittelbar geschaut oder durch zwingende Schlüsse daraus abgeleitet werden kann. — **L. Busse, Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinoza's.** V. Schluss. Tractatus brevis. II. Theil **S. 174.** Im 2. Theil des tract. br. ist die Psychologie und die Erkenntnisstheorie Spinoza's freilich ziemlich unzusammenhängend entwickelt. Der leitende Gedanke ist nach dem Verf. folgender: Der Mensch, wie er in Wirklichkeit existirt, ist ein vergängliches, fortwährendem Wechsel unterworfenes Ding. Sein Dasein bringt nur in veränderlichen, wechselvollen Zuständen sein ewiges Wesen unvollkommen und verzerrt zum Ausdruck. Die Existenz entspricht nicht seiner Essenz. Dies gilt auch von der Seele, die im Tode untergeht, aber ein anderes Individuum wird: Seelenwanderung. Der Mensch soll nun darnach streben, diesem ewigen Wechsel ein Ende zu machen, die Existenz mit der Essenz in Harmonie zu bringen. Ist dies erfolgt, so ist er als ewiger, wenngleich endlicher Modus in der unendlichen Substanz enthalten. Hierin besteht des Menschen

Seligkeit. — **G. v. Glasenapp, Die Grundlage der Sittlichkeit. S. 222.** Ein sehr beachtenswerther Aufsatz, der die modernen immer mehr um sich greifenden Lust- und Nützlichkeitssysteme scharf angreift. In Betreff der Lust macht er die treffende Bemerkung, dass dieselbe durch folgende Unlust nicht bloss compensirt, sondern sogar „widerlegt" und vernichtet werden kann. So, wenn sich unsere Lust auf irrige Vorstellungen gründet, die später in ihrer Falschheit erkannt werden. Nun trifft dieses Schicksal gerade die höheren geistigen Genüsse, die sinnlichen dagegen sind unwiderleglich. Da es aber „von Umständen, die in ethischer Beziehung rein zufällig genannt werden müssen, abhängt, ob wir über die Nichtigkeit, die illusorische Beschaffenheit eines Theiles unserer Genüsse bei Lebzeiten aufgeklärt werden, oder ob sie bis zum Grabe unwiderlegt bleiben", ferner da „es, abgesehen von der Stimme des sittlichen Bewusstseins, kein Kriterium dafür gibt, welche Gattungen von Lust legitim und von unverlierbarem Werth für uns sind, und da über den Termin, an welchem noch eine Widerlegung erfolgen kann, sich daraus nichts feststellen lässt: so erhellt aus alle diesem, wie ganz und gar untauglich der Begriff der Lust ist, um den Werth oder Unwerth menschlicher Handlungen und Gesinnungen nach ihr zu bestimmen und wie das sittliche Bewusstsein allein die Ueberzeugung eines von allem Erfolge unabhängigen Werthes des von ihm gebotenen Verhaltens uns sichern kann." Gegen den Utilitarismus bemerkt Verf. mit Recht, dass er eigentlich nicht Ethik, sondern Nationalökonomie lehrt: er kann keine absoluten sittlichen Gebote erklären, sondern nur bedingte Klugheitsvorschriften geben: Wenn das Land reich werden, das Volk beglückt werden soll, müssen die Einzelnen so handeln. Weniger glücklich ist G. mit der eigenen positiven Grundlegung der Moral. Dass Sittlichkeit den Menschen nicht ins Verderben führe, sondern sein wahres Glück begründe, glaubt er als unbeweisbares Postulat annehmen zu müssen. Als Hypothese gilt ihm auch eine gütige Vorsehung, welche den Menschen so eingerichtet, dass er zwischen Gut und Böse einen Unterschied machen muss. Dies allein, nicht aber der Inhalt des Sittengesetzes sei in der Natur des Menschen begründet, die einzelnen Sittengebote seien empirisch nachzuweisen und dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen. Den Weltzweck und letzten Zusammenhang der Dinge könnten wir nicht erkennen, und doch sei dies nöthig, um einen Moralcodex aufzustellen. Dieses ‚Ignorabimus' auf sittlichem Gebiete könne der Wissenschaft nur förderlich sein: wenn man träumt, dass man träume, sei man dem Erwachen nahe. Jedenfalls glaubt der Verf. den überirdischen Ursprung des Sittlichen nachweisen zu können, da dasselbe gegen Gefühl, Neigungen und Verstandesklugheit anerkannt werden müsse. — Wir dagegen glauben, dass der Verstand mit aller Klarheit den Inhalt der sittlichen Ideen, wenigstens der höchsten, aus der Natur des Menschen und ihr verpflichtendes Fundament im höchsten Gute nachweisen kann. Mit derselben Nothwendigkeit, mit der wir überhaupt einen Unterschied zwischen Gut und Bös machen müssen, sind wir auch genöthigt, einzelne Handlungen als gut und schlecht anzuerkennen. Ja im Grunde ist es rein unmöglich, jenen Unterschied zwischen Gut und Bös in abstracto zu machen, immer stellt er sich der Vernunft in concreto dar. Ich kann nur durch ethische Unterscheidung einzelner Handlungen zum Unterscheiden von Gut und Bös im Allgemeinen gelangen. G. nennt das Hereinziehen der Gottheit unwissenschaftlich: aber ohne Gott lässt

sich die absolute Geltung und der unendliche Werth des Sittlichen, den auch G. anerkennt, nicht erklären. Den Cirkelschluss, den er darin findet, dass die Verpflichtung des Gewissens vom Willen Gottes hergeleitet werde, können wir nicht anerkennen. Der Wille Gottes hat seine verpflichtende Kraft nicht im Gewissen, sondern in sich selbst und in seinem Verhältnisse zum vernünftigen Geschöpfe; das Gewissen oder besser gesagt, die Vernunft, hat einfach anzuerkennen, dass das Geschöpf seinem Schöpfer unterthan ist, und dass der Wille Gottes des Geschöpfes Seligkeit thatsächlich mit der Erfüllung des Sittengesetzes unauflöslich verbunden hat.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

Stimmen aus Maria-Laach. Jahrgang 1889. Bd. XXXVI. Freiburg, Herder.

Dressel, Der Darwinismus in der Chemie. S. 293. Einen namhaften Versuch, alle Vorgänge der materiellen Welt auf Mechanik der Atome zurückzuführen, hat neuestens Lindemann[1]), den Spuren W. Thomson's folgend, gemacht. Letzterer hat es zuerst mit Kastenatomen, sodann mit Atomwirbeln, zuletzt mit „Schalenatomen", die auch Lindemann zu Grunde legt, versucht. Jedes Atom ist ein Massensystem mit festem Kern und concentrischen Kugelschalen, welche gegeneinander verschiebbar durch elastische Kräfte zusammengehalten werden. Die Moleküle sind „Combinationen von zwei oder mehreren Atomen, deren äusserste Schalen dicht aneinander liegen". Atome und Moleküle schweben im Lichtäther, der überall gleich dicht und gleich elastisch sein soll. Nach den verschiedenen Bewegungszuständen der Atome und Moleküle wirkt er verschieden auf sie ein; schwingen die Schalen sehr schnell, so schwingt er wie ein vollkommen elastischer Körper mit, schwingen sie langsam, wie nach der neueren Gastheorie in den Gasen, so gestattet er den Schwingungen ohne alle Reibung und Mitbetheiligung den Durchgang. Unter der weiteren Voraussetzung, dass die Atome im Vergleich zur Länge der Lichtwellen sehr klein seien, leitet L. auf mathematisch-mechanischem Wege zwei grundlegende Sätze ab: 1°. Jedem Atome kommen so viele „kritische Perioden" zu, als es Kugelschalen hat. Kritische Perioden sind jene elastischen Schwingungen, welche die Kugelschalen nach Gestalt und Spannung annehmen können und im Innern des Atoms verbleiben, ohne auf den Aether übertragen werden zu müssen. Sie sind analog den Tönen zu denken, auf welche die Saiten gestimmt sind. 2°. Wenn Aetherschwingungen (Licht, Wärme) von kritischer Schwingungszeit das Atom treffen, so werden sie zum Theil von den Kugelschalen aufgesaugt, die fortschreitende Bewegung des Aethers wird zur inneren Atombewegung. Damit ist unmittelbar die Absorption des Lichtes durch die Körper und das Ausstrahlen von Licht aus Stoffen gegeben. Die kritischen Perioden bestimmen die charakteristischen Linien des Absorptions-

[1]) Ueber Molekularphysik. Versuch einer einheitlichen dynamischen Behandlung der physik. u. chem. Kräfte v. Prof. Dr. Lindemann. 1888.

und Emissionsspectrum. Sodann werden aus den Grundvoraussetzungen auf mathematischem Wege die Formeln für die Brechung des Lichtes beim Uebergang aus einem Mittel in ein anderes abgeleitet, welche auch Helmholtz auf einem weiteren theoretischen Wege gefunden. Desgleichen Formeln für Reflexion und Dispersion, für Doppelbrechung und Spectralerscheinungen leuchtender Körper, welche einerseits mit den Thatsachen, andererseits mit den Resultaten auf ganz anderer Grundlage von anderen Forschern angestellter Rechnungen übereinstimmen. Auch darin stimmt die Theorie mit der Erfahrung überein „dass die Spectren chemischer Verbindungen nicht aus discreten Linien bestehen, sondern aus hellen, säulenförmigen Banden", sowie dass die Molekel, weil ihr mehr kritische Perioden zukommen als ihren Atomen, beim Leuchten mehr Spectralfarben zeigen muss, als die Bestandtheile. Auch die Fluorescenz findet in der Schalentheorie ihre Erklärung. — Was die Wärmeerscheinungen anlangt wird zunächst bemerkt, dass die Schwingungsenergie der Schalen kraft ihrer Anordnung nicht über jede Grenze wachsen kann. Ist diese erreicht, und wird noch mehr Energie zugeführt, so muss der Schwerpunkt des Atoms oder des Moleküls verschoben werden: diese gerathen in fortschreitende Bewegung. Dami erklärt sich die Temperaturerhöhung unter dem Einflusse von Licht und Wärmestrahlen und die Erzeugung von Licht und strahlender Wärme durch Temperaturerhöhung; die Temperatur des Körpers hängt ja von der fortschreitenden Bewegung der kleinsten Theilchen ab. Auch das Dulong'sche Gesetz bezüglich der Atomwärme soll die Theorie aufhellen, wie so manche andere Punkte der Wärmelehre. — Die chemischen Vorgänge finden, so wird behauptet, eine befriedigende Erklärung. Nur dann werden zwei Atome sich chemisch vereinigen, wenn sie bei ihrem Zusammenstosse einen Theil ihrer inneren Schwingungsenergie in fortschreitende umsetzen können, welche als Wärme frei wird. Die Verbindung ist um so fester, je grösser der Betrag der umgewandelten Energie st. Das aus zwei Atomen gebildete Molekül hat die Gestalt eines verlängerten Rotationsellipsoids; die inneren Schwingungen der Moleküle, die aus denen der Atome resultiren, erfolgen auf concentrischen Ellipsoidschalen. Die elektrischen Erscheinungen sind wie das Licht durch elastische Schwingungen des Aethers und der Körpertheilchen zu erklären, nur dass ihre Wellenlängen so klein sind, dass die Durchmesser der Atome gegen sie sehr gross sind. Auch hier findet eine Uebertragung der Bewegung vom Aether auf die Atome und Moleküle und umgekehrt statt. Die Schalen halten eine kritische Auslese mit einem Maximum der Bewegungsempfänglichkeit. Daraus und aus dem Satze der Hydrodynamik: „Die Bewegung eines in eine Flüssigkeit getauchten Körpers erfolgt in der Richtung, in der die Energie der Flüssigkeit bei dieser Bewegung abnimmt erklärt sich die elektrische Anziehung und Abstossung. Zwei elektrische Theilchen ziehen sich an, wenn die elektrischen Schwingungen des dazwischen befindlichen Aethers bei der Annäherung der Theilchen durch Absorption vermindert, sie stossen sich ab, wenn das Gegentheil eintreten würde. Da nun Absorption nur möglich ist bei Molekülen, die das Maximum elektrischer Energie noch nicht erreicht haben, so ziehen sich zwei elektrisch erregte Theilchen nur dann an, wenn unter den gegebenen Umständen in einem von ihnen die elektrische Bewegung noch wachsen kann. Ist keines einer Steigerung der elektrischen Energie fähig, so stossen sie sich ab. Negativ elektrisch ist das Theilchen,

was noch Elektricität aufsaugen kann, positiv, was sein Maximum erreicht hat. Wie in dieser Weise die statische Elektricität in Parallele zu der Wärmestrahlung gesetzt wird, so die elektrischen Ströme mit der Wärmeleitung. „Wir nennen einen Körper elektrisch, wenn seine Moleküle infolge besonders günstiger Werthe ihrer kritischen Perioden und anderer Constanten gegen elektrische Energie so empfänglich sind, dass das Maximum der inneren elektrischen Energie sehr leicht erreicht wird und dass infolgedessen der Schwerpunkt des Moleküls ausserordentlich kleine Oscillationen ausführt, die sich von Molekül zu Molekül im leitenden Metall fortpflanzen und ihrerseits wieder im Innern des Moleküls elektrische Energie erregen, genau wie die grösseren als Wärme empfundenen Schwingungen der Moleküle dazu dienen konnten, die innere Energie der letzteren bis zum Leuchten zu steigern. Beeinflusst wird natürlich die Leitung durch die elektrische Strahlung von Molekül zu Molekül. Körper, für deren Moleküle das Maximum der inneren elektrischen Energie schwerer erreicht wird, oder deren innere Schwingungen schwerer durch Stösse erreicht werden, sind Nichtleiter." Daraus wird dann mit Hilfe der Mathematik die Geschwindigkeit der Leitungselektricität, die elektrodynamische Einwirkung der Stromelemente aufeinander u. s. w. berechnet. Ein neuer Satz wird auf Grund dieser Theorie abgeleitet, den Lindemann auch durch die Empirie bestätigt glaubt. Wenn nämlich ein leicht elektrisirbarer Stoff mit hinreichend grosser Geschwindigkeit einer Lichtquelle genähert wird, so muss er elektrisch erregt werden und zwar um so stärker als die ultravioleten Strahlen in dem Lichte vorherrschen. Umgekehrt muss ein Stofftheilchen, wenn es sehr rasch von der Quelle einer elektrischen Erregung entfernt wird, leuchtend werden," und zwar erst in bläulichem, und bei wachsender Geschwindigkeit allmählich in röthlichem Scheine. Das elektrische Glimmlicht, das Aufleuchten der Geissler'schen Röhren, das Nordlicht und das Licht der Kometen sollen solches elektrisches Leuchten darstellen. — Auch vor der elektromagnetischen Drehung der Polarisationsebene des Lichtes, vor den Phänomenen des Magnetismus und Diamagnetismus schreckt die Theorie nicht zurück, deren Erklärung aber wegen des innigen Zusammenhanges von Elektricität und Magnetismus hier nicht eingehend wiedergegeben zu werden braucht. — Dieser neue Versuch einer einheitlichen Naturerklärung ist gewiss wie in seinem Ziele höchst lobenswerth, so auch mit viel Scharfsinn und Sachkenntniss durchgeführt. Dagegen enthält er so viele zum Theil recht abenteuerliche Annahmen, dass er kaum als solide Theorie bezeichnet werden kann, er ist so allgemein gehalten, dass die Fachmänner der einzelnen naturwissenschaftlichen Zweige bei der Anwendung auf die einzelnen Erscheinungen gewiss manche Bedenken erheben können und müssen. Vom Standpunkte der Chemie z. B. hat L. Dressel einige sehr triftige Einwände erhoben. (S. 303 ff.) Nach Lindeman hängt das Entstehen chemischer Verbindungen nur davon ab, ob die jeweiligen resultirenden Schwingungen der Moleküle „unter den obwaltenden Verhältnissen eine geringere Energie ergeben, als die Schwingungen der einzelnen Atome". Damit ist der Darwinismus in der Chemie als Princip eingeführt. Eigener chemischen Kräfte, einer festen chemischen Verwandtschaft bedarf es nicht, der günstige Zufall ist allein bestimmend. „Eine chemische Art kommt aus ähnlichen Gründen zu Stande, wie die Aenderung einer ‚Art' nach der Darwin'schen Theorie der ‚Anpassung' und ‚natürlichen Zuchtwahl'. Eine

Art ändert sich, wenn sie dadurch geänderten natürlichen Existenzbedingungen sich besser zu fügen vermag. So vereinigen sich zwei Atome zu einem Moleküle, wenn sie vereinigt unter besseren (bequemeren) Bedingungen existiren können, den gegebenen äusseren Einflüssen weniger ausgesetzt sind, als vorher in getrenntem Zustande. Bei Bildung der chemischen Verbindung sind besondere Verwandtschaften ebensowenig, wie bei der Aenderung der Art der Willensacte der betreffenden Individuen." Dies wird durch die Bildung der Salzsäure aus Chlor und Wasserstoff erläutert. „Stellen wir uns vor, dass ein Wasserstoff- und ein Chloratom sich auf ihren Wegen begegnen, so werden sie eine gewisse wenn auch ausserordentlich kurze Zeit in Berührung bleiben. Für diese kurze Zeit kann der mechanische Satz über die relative Bewegung um den Schwerpunkt angewandt werden, da während der gemeinsamen gradlinigen Bewegung der beiden Atome keine äusseren Kräfte wirken. Vorausgesetzt also, dass die Energie des aus beiden Atomen zu bildenden Moleküls kleiner ist, als die Summe der Energien der beiden einzelnen Atome unter den obwaltenden Verhältnissen so müssen die Kugelschalen der Atome nunmehr die resultirenden Schwingungen ausführen, welche dem Moleküle nach unserer mathematischen Ableitung zukommen: Chlor und Wasser müssen sich zu Chlorwasserstoff verbinden. Hierbei kann natürlich keine Energie verloren gehen, sondern die Differenz der inneren Energie des Moleküls und derjenigen der einzelnen Atome kommt der fortschreitenden Bewegung des Moleküls zu gute und wird als Wärmeentwickelung beobachtet."

Aber nach dieser Theorie dürften Wärmeverschluckungen bei chemischen Verbindungen, die doch so zahlreich sind, gar nicht vorkommen. Doch von vielen andern chemischen Schwierigkeiten abgesehen, so sieht ja Jeder, auch Nichtchemiker, ein, dass die festen Proportionen der Chemie die feste chemische Verwandtschaft und überhaupt die unabänderliche Gesetzmässigkeit der Verbindung mit einer Artverwandlung nach obwaltenden Umständen unvereinbar ist.

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1889.*)

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Aa S. J. (J. van der), Praelect. philos. scholast. S. III, A; V; VII, A u. X, A.

Arnau é Ibáñez (J.) S. unten VI.

*Beccaria (P.), Saggio di Filosofia Italiana e Tomista ad uso dei licei. 8°. 423 p.

Biedermann (Gust.), Philosophie des menschlichen Lebens. Des Systems der Philosophie 3. Thl. Prag, Tempsky; Leipzig, Freytag. gr. 8° XVII, 256 S. ℳ 8.

Blanc (El.), Traité de philosophie scholast. S. unt. II, A; IV. u. V.

Fischer (L.), Grundriss des Systems der Philosophie als Bestimmungslehre. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8° 122 S. ℳ 3,60.

Hagemann (G.), Elemente der Philosophie. S. unten III, A.

Lahousse S. J. (Gust.), Praelectiones logicae et ontologiae. S. unten II. A.

Lopez Carbonero (T.) S. unten VI.

Philosophia Lacensis. S. unten II, A. sub Pesch.

Rossignoli (Gio.), Pincipii di Filosofia secondo la dottrina di S. Tommaso esposti ad uso principalmente dei Seminari. 2da ed. Novara, Reina. XXX, 810 p. L. 5.

Schiffini S. J. (Sanct.), Institutiones philosophicae ad mentem Aquinatis tribus voluminibus iam evolutae, ab eodem auctore nuper in compendium redactae. Augustae Taurin., Speirani et Fil. 8°. VIII, 670 p. Fr. 6.

Wundt (Wilh.), System der Philosophie. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. X, 669 S. ℳ 12.

*) Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1888 an. In folgendes Verzeichniss wurden auch solche philosophische Werke aufgenommen, welche zwar die Jahreszahl 1890 tragen, aber schon im Jahre 1889 in den Buchhandel gekommen sind.

B. Philosophische Zeitschriften.*)

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle dirigée par J. Guieu. Tom. XIX, 4—6 u. Tom. XX, 1—3. Paris. Jährl. Fr. 22.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. II, 2—4; III, 1. Berlin, Reimer. gr. 8°. ℳ. 12.

Bölcseleti Folyóirat (Philos. Blätter). Szerkesztik és kiadják Dr. Kiss és Dr. Palmer. gr. 8°. 4 Hefte. Temesvár. Fl. 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie, hrsg. von E. Commer, Paderborn, Schöningh. gr. 8°. 4 Hefte pro Jahr ℳ. 12.

La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier. Paris. gr. 8°. Ve Année. 12 Hefte. Fr. 20.

Mit ihrem 5. Jahrgang hat die Zeitschrift ihr Erscheinen eingestellt.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno VI. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois, fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8°. Fr. 6.

La scienza italiana. Periodico di filosofia, medicina e scienze naturali pubblicato dall'Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. Anno XV. 2 Volumi. Bologna. gr. 8°. Fr. 15.

Magyar Pilosophiai Szemle. Szerkeszti és kiadja Bokor. Budapest. 6. Hefte. Jährl. Fl. 5.

Mind, A quarterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XIV. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährl. Sh. 12.

Philophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görresgesellschaft hrsg. von C. Gutberlet und J. Pohle. II. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda. gr. 8°. ℳ. 9.

Philosophische Monatshefte. Unter Mitwirkung von Fr. Ascherson sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten redig. u. hrsg. von Paul Natorp. XXV. Bd. 5 Doppelhefte. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. ℳ. 12.

Philosophische Studien. Hrsg. von W. Wundt. Bd. V. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. ℳ. 16.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XVI. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8°. Halbjährl. ℳ. 5.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8°. London, Williams & Norgate Sh. 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

*) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8°. 2 Volumes. Jahrespreis Fr. 33.

Rivista italiana di Filosofia diretta dal Comm. Luigi Ferri. Roma, Prasca. 8°. 2 Volumi. Jahrespreis L. 12.

Rivista di Filosofia scientifica fondata e diretta da Enrico Morselli. Redattore: E. Tanzi. Milano, Dumolard. gr. 8°. Serie 2a. Vol. VIII. 12 Hefte. Jährlich L. 16.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Vol. II. Baltimore, Murray. gr. 8°. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Journal of speculative Philosophy edited by William T. Harris. New-York, Appleton & Co. gr. 8°. Vol. XXIII. 4 Hefte. Jährlich $ 3.

The Platonist ed by Th. Johnson. Vol. X. Osceola (Missouri U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze u. W. Wundt herausgeg, von Rich. Avenarius. XVIII. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8°. ℳ 12.

Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren Realismus. Begründet von Allihn u. Ziller, hrsg. von Otto Flügel. XVII. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8°. 4 Hefte. ℳ 8.

Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik. Begründet von J. H. Fichte u. H. Ulrici, redig. von A. Krohn u. R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 95 u. 96. Halle, Pfeffer. gr. 8°. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus u. H. Steinthal. Bd. XIX. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Aristoteles, Commentaria in A. graeca, edita consilio et auctoritate Acad. litterar. regiae borussicae. Berolini, Reimer, Lex.-8°.

Vol. XIX, 1 enthält: Aspasii in Ethica Nicomach. quae supersunt commentaria. — Vol. XIX, 2: Heliodori in Ethica Nicomach. paraphrasis. Ed. Gust. Heylbut. XII, 245 u. VIII, 246 S. ℳ 19.

—, Traité de la génération des animaux. Traduit en français pour la première fois et accompagné de notes perpétuelles par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris, Hachette. gr. 8°. 2 vols.

Bacon's essays, edited by F. C. Selby. London, Macmillan. 8°, 3s. 6d.

Bruno (Jordani), Opera latine conscripta. Vol. I. Pars. III. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli. Florentiae, Le Monnier. 361 p.

—, Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde. Göttingen, Dieterich. Lex.-8°. Vol. II. IV. 401—800 p. ℳ 12. [Cplt.: ℳ 25.]

Bruno (Jordani), Reformation des Himmels, Lo spaccio della bestia trionfante. Verdeutscht und erläutert v. Kuhlenbeck. Leipzig, Rauert & Rocco. gr. 8°. XV, 381 S. ℳ 15.

—, Von der Ursache, dem Princip u. dem Einen. Aus dem Italien. übers. u. mit erläuternden Anmerk. versehen v. Lasson. 2. (Tit.-) Ausg. Heidelberg, Weiss. 8°. 184 S. ℳ 1.

Cicero, Cato maior de senectute. Für den Schulgebrauch erklärt von Anz. Gotha, Perthes. gr. 8°. IV, 66 S. M. 0,90.

Damascii successoris, Dubitationes et Solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem. Ed. Ruelle Tom. II. gr. 8°. (Imprimerie nationale) Fr. 12,50.

Darwin (Charles), On the origin of species. N. Y., Humboldt. 8°. $ 1.00.

—, The descent of man. N. Y., Humboldt. 8°. $ 1.25.

Franchi (Ausonio), Ultima critica. Milano, Palma. 8°. 680 p. L. 5,50.

Hartmann (Ed. v.), Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenalogische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. VIII, 127 S. ℳ 1.

—, Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. Ebd. gr. 8°. VIII, 311 S. ℳ 6.

Herbart (Joh. Friedr.), sämmtl. Werke, hersg. v. G. Hartenstein. 2. Abdruck. 7. Bd. Hamburg, Voss. gr. 8°. X, 683 S. ℳ 4,50.
Inhalt: Schriften zur Psychologie. 3. Thl.: Kleinere Abhandlungen zur Psychologie.

Kant (Immanuel), Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitungen und Anmerkungen. Hrsg. v. Er. Adickes. Berlin, Mayer u. Müller. 8°. XXVII, 723 S. ℳ 3.

—, Lose Blätter aus —'s Nachlass. Hrsg. von Rud. Reicke. 1. Heft. Königsberg, Beyer. gr. 8°. III, 302 S. ℳ 6.

—, Critical philosophy. vol. I. London, Macmillan. 8°. 7s, 6d.

Krause (K. Chr. Fr.), Philosophische Abhandlungen. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. Hrsg. v. Hohlfeld u. Wünsche. Leipzig, Schulze. gr. 8°. VIII, 402. ℳ 9.

—, Abriss der Philosophie der Geschichte. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. Hrsg. v. Hohlfeld u. Wünsche. Leipzig, Schulze. gr. 8°. IX, 185 S. ℳ 4.

Lotze (H.), Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel. 4. Aufl. gr. 8°. 95 S. ℳ 1,70.

—, Grundzüge der Naturphilosophie. Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel. 4. Aufl. gr. 8°. 98 S. ℳ 1,80.

Maimonides, Kiddusch Hachodesch. Uebersetzt und erläutert v. E. Mahler. Wien, Lippe. gr. 8°. IV. 115. ℳ 2.

Malebranche, Conversaciones sobre metafísica. Traducción de A. Zozaya. 3 Tomos. Madrid, Angulo. 8°. 166, 187, 190 p. à Pes. 0,50.

Philo Alexandrinus, Libellus de opificio mundi. Ed. Leop. Cohn. Breslau, Koebner. gr. 8. LX, 108 S. M. 4,50.

Bildet das 4. Heft des 4. Bds. der „Breslauer philolog. Abhandlungen".

Plato, Apologie d. Sokrates u. Kriton, nebst den Schlusskapiteln d. Phaidon. Für den Schulgebr. hrsg. v. A. Th. Christ. Leipzig, Freytag. 8°. XVIII, 77 S. ℳ 0,50.

—, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Post Carol. Fr. Hermannum recognovit Mart. Wohlrab. Leipzig, Teubner. 8°. Vol. II. Fasc. 1. VI, 155 p. ℳ 0,75.

Inhalt: Parmenides et Philebus

—, Euthyphron. Für den Schulgebrauch erklärt von Prof. Dr. H. Bertram. Gotha, Perthes. gr. 8°. 35 S. ℳ 0,60.

—, Laches. Für den Schulgebrauch erklärt von Prof. Dr. H. Bertram. Gotha, Perthes. gr. 8°. 48 S. ℳ 0,60.

—, Apologia di Socrate, il Critone e l'epilogo del Fedone. Edizione scolastica di A. F. Christ. Adattata a' ginnasi italiani da C. Cristofolini. Wien u. Prag, Tempsky. 8°. XVIII, 77 p. ℳ 0,50.

—, Dialoghi volgarizzati da Francesco Acri, preceduti dai suoi ragionamenti contro i veristi. Vol. IV. Napoli, Morano. 16°.

—, Dialoghi. Nuovo volgarizzamento con argomenti e note. Vol. 2°. Torino, Paravia. 16°. 312 p. L. 2,40.

Inhalt: Die Dialoge Gorgias, Menon, Alcibiades I. u. II., Teages.

Porfirio, Isagoge o Introduzione alle Categorie di Aristotile. Tradotta in italiano e annotata da E. Passamonti. Pisa, Nistri. XVI, 90 p.

Sammlung gemeinverständl. Erkenntnisschriften. Nr. 2. u. 3. Leipzig, Gottwald. gr. 8°. à ℳ 0,50.

Inhalt: Das Empfindungsprincip u. die Entstehung des Lebens auf Grund eines einheitl. Substanzbegriffes von J. G. Vogt. IV, 136 S.

Schopenhauer (Arth.), Critique de la philosophie Kantienne. Traduite en français par J. A. Cantacuzène. Bucarest. (Leipzig, Brockhaus.) gr. 8°. 202 S. ℳ 3,20.

—, Parerga y paralipomena, aforismos sobre la sabiduría en la vida. Traducción de A. Zozaya. Madrid, Rodriguez. 8°. 173 p. Pes. 0,50.

* Spencer (Herbert), System der synthet. Philosophie. 8. Bd. Die Principien der Sociologie. Autoris. deutsche Ausg. Nach der 3. engl. Aufl. übers. v. B. Vetter. 3. Bd. Stuttgart, Schweizerbart. ℳ. 16. (Bd. 1—8: ℳ 103).

—, Clasificacion de las ciencias. Traducción de E. Zamacois y Quintana. Madrid, Angulo. 8°. 180 p. Pes. 0,50.

Teichmüller (Gust.), Neue Grundlegung der Psychologie u. Logik. Herausg. v. J. Ohse. Breslau, Köbner. gr. 8°. XII, 348. ℳ 8,40.

Thomas Aquinas, Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Romae, Propaganda. (Freiburg, Herder.) Fol. Tom. V. 584 S. Ausg. I. ℳ 17,60; Ausg. II. ℳ 14,40; Ausg. III. ℳ 12,80.

*—, Die katholische Wahrheit od. die theol. Summa, deutsch von C. M. Schneider. Regensburg, Verlags-Anstalt. gr. 8°. VIII. Bd. 956 S. ℳ 12,50.

—, Dasselbe. IX. Bd. 523 S. ℳ 6,60; X. Bd. 946 S. ℳ 12.

Xenophon's Memorabilien. Erklärt von L. Breitenbach. 6. Aufl. Berlin, Weidmann. gr. 8°. 268 S. ℳ 2,25.

—, Dasselbe. Für den Schulgebrauch erklärt von Kühner. 5. Aufl. Leipzig, Teubner. gr. 8°. 201 S. ℳ 1,50.

—, Dasselbe. Für den Schulgebrauch hrsg. v. Weidner. Wien u. Prag, Tempsky. (Leipzig, Freytag.) 8°. XII, 170 S. ℳ 0,40.

Vorträge, philosophische, hrsg. v. der philos. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 15.—19. Heft. Halle, Pfeffer. gr. 8°. à 1,20.

Inhalt: *H. 15.—17. Das Geheimniss der Hegel'schen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnl. Standpunkte von Eug. Heinr. Schmitt. XIV, 144 S. — H. 18. Ueber den Zufall. Vortrag von Frdr. Kirchner, nebst der dabei stattgehabten Diskussion. 56 S. — H. 19. Der Gottesbegriff in der neuern schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms u. Lotzes. Von Egon Zöller. 58 S.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Barthélemy Saint-Hilaire (J.), La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion. 8°. Fr. 5.

Bernstein (A.), Naturkraft und Geisteswalten. Betrachtungen über Natur- u. Kulturleben. Berlin, Dümmler. 2. Aufl. 8°. 256 S. ℳ 2,40.

Bixby (James Thompson), Religion and science allies. 12°. 226 p. 30 c.

Blass (Fr.), Ideale u. materielle Lebensanschauung. Rede. Kiel, Univers.-Buchh. gr. 8°. 15 S. ℳ 1.

Blavatsky (H. P.), The secret doctrine; the synthesis of science, religion and philosophy. 2 vols. N. Y., C. T. Dillingham. 8°. $ 10.

Böhner (A. N.), Monismus. Die Naturwunder in ihrer Einheit mit dem Leben des Geistes nach den grossen Entdeckungen der Neuzeit. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8°. VIII, 202 S. ℳ 2,50.

Büchner (L.), Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft. 2. Auflage. Leipzig, Spohr. gr. 8°. III, 151. ℳ 2,40.

Burnham (Benjamin F.), Elsmere elsewhere, or shifts and makeshifts, logical and theological, by a disciple of James Freeman Clark. Boston, Wm. Macdonald & Co. 24°. 168 & 16 p. 50 c.

Crowquill (Alfred), The laughing philosopher in the middle of the nincteenth century. Phila., Gebbie & Co. 16°. 4 & 329 p. $ 1.25.

Deems (Chas. F.), Christian thought: lectures and papers on philosophy, christian evidence. 6th ser. N. Y., Wilbur B. Hetchum. 8°. 4 & 476 p. $ 2,50.

Drey (Sylvan), Moral and religious aspects of Herbert-Spencer's philosophy. Boston, James H. West. 12°. 14 p. 10 c.

Enge (H. Aug.), Die Macht der Wissenschaft der Urquell alles Daseins. Erläutert und bezeugt durch die Naturgesetze. 2. Aufl. Wien. (Leipzig, Literar. Anst.) 8°. 14 S. ℳ 1.

Fawcett (Edgar), Agnosticism and other essays. With a prologue by Col. Robt. G. Jngersoll. N. Y., Belford, Clarke & Co. 12°. $ 1,50.

Fischer (Karl), Ist eine Philosophie der Geschichte wissenschaftlich erforderlich bezw. möglich? Dillenburg, Seel. gr. 8°. 55 S. ℳ 1,20.

Fricke (Wilh.), Schopenhauer und das Christenthum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage. Leipzig, Sigismund u. Volkening. gr. 8°. 176 S. ℳ 2.

Furrer (K.), Darwinismus und Sozialismus im Lichte der christlichen Weltanschauung. Zürich, Müller. 8°. 21 S. ℳ 0,60.

Glossner (Mich.), Die moderne Philosophie. Frankfurt a. M, Fösser. gr. 8°. 39 S. ℳ 0,50.

Bildet das 8. Heft des 10. Bd. der ‚Frankf. zeitgemässe Broschüren.'

Heckel (Karl), Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig, Spohr. gr. 8°. III, 71 S. ℳ 1,80.

Heigl (F.), Spaziergänge eines Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntniss der Wahrheit. Polemisches und Akademisches. Bamberg, Selbstverl. des Verf. 8°. XXII, 122 S. ℳ 1,20.

Kaufmann (N.), Bedeutung der Philosophie in der Gegenwart. Frankfurt a. M., Foesser Nachf. gr. 8°. 26 S. ℳ 0,50.

Ist das 3. Heft des 10. Bd. der ‚Frankfurter zeitgemässe Broschüren.'

Nietzsche (F.), Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt. Leipzig, Naumann. gr. 8°. VII, 144 S. ℳ 2,25.

Pape (Jos.), Der Tod. Ein Beitrag zur Aufhellung seines Dunkels.

Picavet (M. F.), Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie. Paris, Colin et Co. gr. 8. 24 p.

Leipzig, Spohr. gr. 8°. VII. 91. ℳ 1,80.

Platt (W. H.), Is religion dying? An hour with the philosophers. Washington, D. C., W. H. Morrison. 12°. 132 p. $ 1,00.

Richard (J.), Petite philosophie chrétienne. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. 8°. VI, 97 S. ℳ 1.

Ritchie (D. G.), Darwinism and politics. N. Y., Scribner & Welford. 12°. 100 p. $ 1.

Scheffler (H.), Die Grundlagen der Wissenschaft. Braunschweig, Wagner gr. 8°. X, 427 S. ℳ 9.

Scherbel (M.), Der Unsterblichkeitsglaube nicht vom theologischen Standpunkte, in seiner empirischen, analytischen und moralischen Behandlung. Gumbinnen, Sterzel. gr. 8°. IV, 136 S. ℳ 2.

Spielberg (O.), Die Grundsätze d. natürlichen Menschen. Zürich, Verlags-Magazin. 8°. 90 S. ℳ 1,20.

St. Clair (Cecil), To bear witness: a metaphysical sketch. Boston, H. H. Carter & Co. 12°. IV, 180 p. $ 1,00.

Sterne (Car.), Die alte und neue Weltanschauung. Studien über die Räthsel der Welt und des Lebens. 2.—10. Lief. Stuttgart, Weisert. gr. 8°. VII, S. 49—402. à ℳ 0,50.

Uhthoff (Em.), Hypnotismus, Darwinismus und die Gottesidee. Auf Grund religiöser und sozialer Studien dargestellt. Berlin, Issleib. gr. 8°. III, 100 S.

Wasson (David Atwood), Essays: religious, social, political edited by O. B. Frothingham. Boston, Lec & Spepard. $ 2,50.

Wichert (Rud. v.), Die ewigen Räthsel. Populär-philosoph. Vorträge. 1. Serie. Halle, Pfeffer. 8°. VII, 112. ℳ 1,50.

S. Kritik im Phil. Jahrb. Bd. III. S. 106 f. (1890.)

Witte (J. H.), Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus den Gebieten der Literatur, Philosophie u. Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. Halle, Pfeffer. gr. 8°. VII, 251 S. ℳ 5.

Zettel (J.), Universal-Culturismus. Natürl. Menschheit-Förderungskunde in Gross-Grund-Begriffen für einheitlichwissenschaftl. All-Anschauung. Neustadt O/Schl., Heinisch. gr. 8°. 16 S. ℳ 1.

—, Unvermischte Wissenschafts-Wahrheit für Alle. 2. Ausg. Neustadt O/S., Heinisch. gr. 8°. 11 S. ℳ 1.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Blanc (El.), Traité de philosophie scholastique. Tome 1er: Logique et metaphysique générale. Lyon, Vitte et Perussel. 12°. LXXXIV, 600 p. Fr. 3,50.

Clarke (Richard F.), Logic. N. Y., Benziger Bros. 12°. $ 1,25.

Freyer (P.), Beispiele zur Logik aus der Mathematik und Physik, im Anschlusse an F. A. Trendelenburgs Elementa logices Aristoteleae zusammengestellt. Berlin, Weber. 2. Aufl. gr. 8°. 56 S. ℳ 1,20.

Kaiser (H. C.), Erstes Lehrbuch natürlicher Methode. N. Y., E. & J. B. Youne & Co. 12°. 120 p. 65 c.

Lahousse S. J. (Gust.), Praelectiones logicae et ontologiae. Lovanii, Peeters. 8°. XX, 604 S. Fr. 7.50.

Vgl. die Kritik im Philos. Jahrb. II. Bd. S. 467 ff. (1889).

Pesch S. J. (Tilm.), Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis. Pars II. vol 1.um: Logica critica et formalis. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. XXII, 644 S. ℳ 6,50.

Stöhr (Ad.), Umriss einer Theorie der Namen. Wien, Deuticke. gr. 8°. VIII, 380 S. ℳ 8.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Abendroth, S. unten IV.

Born (Th.), Ueber die Negation und eine nothwendige Einschränkung des Satzes vom Widerspruche. Ein Beitrag zur Kritik des menschl. Erkenntnissvermögens. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. III, 91 S. ℳ 2.

Garmo (Chas. de), Essentials of method. Boston, D. C. Health & Co. 16°. 150 p. 75 c.

Jevons (W.), The principles of science. N. Y., Macmillan & Co. 12°. 786 p.

Mahaffy (John P.), and Bernard (John H.), Kant's critical philosophy for English readers new ed., vol. I. N. Y., Macmillan & Co. 12°. 19, 389 p. $ 1,75.

Mc Cosh (James), The tests of the various kinds of truth. N. Y., Hunt & Eaton. 12°. 132 p. 70 c.

Morselli (Enrico), L'evoluzionismo monistico nella Conoscenza e nella Realtà. Milano, Dumolard.

Müff (Chr.), Idealismus. Halle a/S., Mühlmann. VII, 182. ℳ 3.

Puls (A.). Ueber das Wesen der subjektlosen Sätze. 1. Thl.: Weg und Methode der Untersuchung. Flensburg, Westphalen. gr. 4°. 48 S. ℳ 1,10.

Rickaby (John) First principles of knowledge. N. Y., Benziger. 12°. $ 1,25.

Rosinski (A.), Das Urtheil und die Lehre vom synthetischen Charakter desselben. Leipzig, Fock. gr. 8°. VIII, 98 S. ℳ 2.

Seydel (Rud.), Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. [Aus: ‚Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik.'] Halle a/S., Pfeffer. gr. 8°. VII, 166 S. ℳ 2,25.

Stock (St. G.), Deductive Logic. N. Y., Longmans. 12°. 3s, 6 d.

Venn (John), The principles of empirical or inductive Logic. London, Macmillan & Co. 8°. 594 p. $ 4.

Weddingen (A. van), Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion. Bruxelles, Hayez. gr. 8°. IV, 879 p.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

*Aa S. J. (van der), Praelectionum philos. scholasticae brevis conspectus ed. II. vol. II.: Psychologia et Theologia naturalis. Lovanii, Fonteyn. gr. 8°. IV, 251 p.

Baldwin (James Mark), Handboock of psychology: senses and intellect. N. Y., Henry Holt & Co. 8°. XII, 343 p. $ 2,25.

Ballauff (L.), Die Grundlehren der Psychologie u. ihre Anwendung auf die Lehre von der Erkenntniss. 2. sehr verm. Bearbeitung der „Elemente der Psychologie". Cöthen, Schulze. gr. 8°. XII, 354. ℳ 5.

Blanc (El.), Traité de phil. schol. Tome II. Cosmol. et psychologie. Paris. Vic et Amat. 12°.

Brofferio (A.), Manuale di Psicologia. Milano, Briola.

Hagemann (G.), Elemente der Philosophie. III. Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 5. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. VIII, 207 S. ℳ 2,25.

Hernández y Fajarnés (A.), Principios de metafísica psicológica Zaragoza. 4°. 576 p. Pes. 11.

Hewel (Edwin C.), Elements of psychology. Cincinnati, Van Antwerp. Bragg & Co. 12°. 192 p. $ 1.

Lindner (G. A.), Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. Wien, Gerold's Sohn. 8°. VIII, 248 S. ℳ 3,20.

Lotze (H.), Grundzüge der Psychologie. S. ob. I, C.

Rosmini-Serbati (Ant.), Psychologie. S. ob. I, C.

Teichmüller. S. ob. I. C.

Wundt (W.), Eléments de psychologie psychologique. Traduit de l'allemand sur la 2me éd. par E. Rouvier. Paris, Alcan. 8°. 2 vols.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Bartels (Fr.), Paedagogische Psychologie nach Herm. Lotze in ihrer Anwendung auf die Schulpraxis und auf die Erziehung. 1. Thl. Jena, Mauke. 8°. IV, 176 S. ℳ 2,80.

Beaunis (H.), Les sensations internes. Paris, Alcan.

Bjornstrom (Fredrik), Hypnotism: its history and present development Tr. by Baron Nils Posse. N. Y., Humboldt Pub. Co. 8°. 126 p. 30 c.

Bray (Charles), The philosophy of necessity; or, law in mind as in matter. 3d ed. rev. and abridged. N. Y., Longmans, Green & Co. 12°. VIII, 408 p. $ 1,75.

Brentano (Frz.), Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss. Leipzig, Duncker u. Humblot. gr. 8°. XII, 122 S. ℳ 2,80.

*Capellazzi (And.), Gli elementi del pensiero. Studio di psicologia e ideologia secondo la dottrina di S. Tommaso di Aquino. Parte Ia, Lib. II. c. III. Crema, Campanini. 12°. 246 und 316 p.

Carnio (L.), Die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse u. Erziehung des Menschen. Wien, Konegen. gr. 8°. 118 S. ℳ 2.

Dandolo (Gio.), La coscienza nel sonno. Padova, Draghi.

Dessoir (M.), Das Doppel-Ich. [Aus: ‚Schriften der Gesellsch. f. Expermental-Psychologie'.] Leipzig, Günther. gr. 8°. V, 42 S. ℳ 1.

Dreher (Eug.), Der Hypnotismus, seine Stellung zum Aberglauben und zur Wissenschaft. Neuwied, Heuser. gr. 8°. IV, 33 S. ℳ 1.

Eccles (Robt. G.), Evolution of the mind. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 177 u. 200 p.

Enoch (Wilh.), Der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie u. Erkenntnisstheorie. Hamburg, Carly. gr. 8°. IV, 102 S. ℳ 2.

Fechner (G. Th.), Elemente der Psychophysik. 2. Aufl. 2 Thle. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. gr. 8°. XVI, 346 u. XII, 571.

Feldner O. P. (Gundisalv.), Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz, Moser. VIII, 274. ℳ 4.

Friedrich (G.), Die persönliche Kraft u. ihre Bedeutung für die geistige u. physische Lebensthätigkeit d. Menschen. München, Friedrich. gr. 8°. 26 S. ℳ 0,75.

Guermonprez (F. G.), L'ipnotismo e la suggestione. Traduzione dal francese. Bologna, tipograf. arcivescovile. 104 p. L. 1.

Glehn (Nic. v.), Die Oekonomie der Empfindung. Reval, Kluge. gr. 8°. XIII, 61 S. ℳ 1,40.

Hellwig (B.), Die 4 Temperamente bei Erwachsenen. 2. Aufl. Paderborn, Esser. 8°. 97 S. ℳ 1.

—, The four temperaments in children. Ebd. 8°. 79 S. ℳ 1.

Herzen (A.), Grundlinien einer allgemeinen Psycho-Physiologie [Darwinist. Schriften, 1. Folge, 17 Bd.]. Leipzig, Günther. gr. 8°. II, 150. ℳ 3.

Janet (P.), Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'achrité humaine. Paris, Alcan.

Jung (Arth.), Die pädagogische Bedeutung der Schoppenhauer'schen Willenslehre. Berlin, Gärtner. 8°. 30 S. ℳ 0,80.

Kiesewetter (K.), Zur Geschichte des modernen Occultismus. Berlin, Siegismund. gr. 8°. 20 S. ℳ 0,60.

Krafft-Ebing (R. von), An experimental study in the domain of hypnotism. Tr. by Chas. G. Chaddock. N. Y., G. P. Putnam's Sons. 16°. 129 p. $ 1,25.

Kratz (H.), Die Freiheit des Menschen. Hanau, Alberti. 8°. 42 S. ℳ 0,80.

*Mantegazza (P.), Physiologie des Genusses. Autoris. Uebersetzung. Nach der 9. Aufl. aus dem Ital. 2. Aufl. Styrum, Spaarmann. gr. 8°. 492 S. ℳ 5.

—, Die Physiologie des Hasses. Aus dem Italien. von R. Teuscher. Jena, Costenoble. gr. 8°. VIII, 371 S. ℳ 4.

Mantegazza (P.), Die Physiologie der Liebe. Aus dem Italien. v. Engel. 3. Aufl. 2. Abdr. Jena, Costenoble. 8°. XII, 392 S. ℳ 1,80.

—, Dasselbe. Aus dem Italien. übersetzt u. bevorwortet v. K. Kolberg. Berlin, Fried u. Co. 8°. 277 S. ℳ 4.

Martin (M.), La imaginación. 2. ed. Madrid, Fe. 4°. 257 p. Pes. 2.

Merchich (Mátté), A Psycho-Physikai alapképlet tudomanyi jogos ultsága és igazi értelme. Budapest. gr. 8°. IV, 78 S.

Moll (A.), Der Hypnotismus. Berlin, Fischer. gr. 8°. VII, 279 S. ℳ 4,50.

Münsterberg (H.), Beiträge zur experimentellen Psychologie. Freiburg i. B., Mohr. 1. u. 2. Heft. gr. 8°. XII, 118; III, 224 S. (à) ℳ 4.

—, Gedankenübertragung. Vortrag. Freiburg i. B. gr. 8°. IV, 23. ℳ 0,80.

Ölzelt-Newin (A.), Ueber Phantasie-Vorstellungen. Graz, Leuschner und Lubensky. gr. 8°. III, 130 S. ℳ 4.

Oliver (N. T.), The whitechapel mystery: a psychological problem. Chicago, Eagle Pub. Co. 12°. 225 p. 25 c.

Paulhan (Fr.), L'activité mentale et les éléments de l'esprit. Paris, Alcan.

Pfisterer (Gust. Fr.), Pädagogische Psychologie. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8°. XII, 340 S. ℳ 6.

Preyer (W.), The development of the intellect. N. Y., Hamilton. 8°. 6s.

—, The mind of the child. Pt. 2. N. Y., D. Appleton & Co. 12°. 317 p. $ 1,50.

Putnam (Daniel), Elementary psychology; or, first principles of mental and moral science. N. Y., A. S. Barmes & Co. 12°. 282 p. $ 1,25.

Raue (C. G.), Psychology, as a natural science, applied to the solution of occult psychic phenomena. Phila., Porter & Coates. 8°. 541 p. $ 3,50.

Romanes (George John), Mental evolution in man: origin of human faculty. N. Y., D. Appleton & Co. 8°. 452 p. $ 3.

Sánchez Herrero (A.), El hipnotismo y la sugestión. Illustrada con una fotografia, 8 heliografias, y 10 fotograbados. Valladolid, Moya. 4°. 914 p. Pes. 25.

Schmidkunz (H.), Ueber die Abstraction. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8°. III, 43 S. ℳ 0,90.

—, Analytische u. synthetische Phantasie. Ebd. gr. 8°. VII, 103 S. ℳ 1,90.

Sigwart (Ch.), Zur Erkenntnisslehre u. Psychologie. 2. Ausg. Freiburg i. B., Mohr. 8°. VI, 286 S. ℳ 3.

Spitta (H.), Die psychologische Forschung u. ihre Aufgabe in der Gegenwart. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8°. IV, 36 S. ℳ 0,80.

Uphues (Goswin K.), Ueber die Erinnerung. Untersuchungen zur empir. Psychol. Leipzig, Duncker u. Humblot. gr. 8°. XII, 100 S. ℳ 2,60. S. Kritik im Philos. Jahrb. Bd. II. S. 464 ff. (1889).

Vilá (J.), El espiritismo y el hipnotismo. Realidad de sus fenómenos, sus causas, sus efectos. Madrid, Hernández. 8°. 232 p. Pes. 1,50.

Walter (J.), Ursprung u. Zweck der Liebe. Moskau, Deubner. gr. 8°. 24 S. ℳ 0,40.

Welch (A. S.), The teachers' psychology. N. Y., E. L. Hellogg & Co. 12°. 300 p. $ 1,25.

Wolff (Joh.), Das Bewusstsein u. sein Object. Berlin, Mayer u. Müller. gr. 8°. XI, 620 S. ℳ 12.

Wollny (F.), Telepathie u. Hypnotismus. Berlin, Ebd. gr. 8°. 22 S. ℳ 0,40.

Wythe (J. H.), The physiology of the soul. N. Y., Scribner & Welford. 12°. 332 p. $ 1,25.

Zettel (Jos.), Affecten-Systematic. 2. Ausg. Neustadt O/S., Heinisch. gr. 8°. 97 S. ℳ 6.

Zorzoli (Em.), L'ideologia umana studiata sull' antropologia. Torino, tipograf. Salesiana. 8°. 535 p.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Beckers (H.), Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit. Zu Schellings 114jähr. Geburtstag. München, Finsterlin. gr. 8°. VI, 99 S. ℳ 2,40.

Davenport (Reuben B.), The death-blow to Spiritualism. N. Y., G. W. Dillingham. 12°. 247 p.

Drummond (H.), Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dem Engl. Leipzig, Hinrichs. gr. 8°. XXIII, 345 S. ℳ 4.

Forchhammer (P. W.), Materie und Geist. Kiel, Universitäts-Buchh. gr. 8°. 24 S. ℳ 0,80.

Kneisel (Rud.), Die Lehre von der Seelenwanderung. Eine populär-philos. Abhandlung. Leipzig, Mutze. gr. 8°. 135 S. ℳ 3.

Kratz (H.), Pneumatologie, Grundzüge einer Lehre vom Geist. Hanau, Alberti. 8°. 24 S. ℳ 0,40.

Müller (W. F.), Vom Leben zum Tod, durch Tod zum Leben! Beweise für die Fortdauer der Seele nach dem Tode, begründet durch Citate alter und neuer Klassiker. Regensburg, Wunderling. gr. 8°. IV, 81 S. ℳ 1,50.

Pape (Jos.), Der Tod. S. ob. I, D.

Scherbel (Mor.), Der Unsterblichkeitsglaube. S. ob. I, D.

Vincenzetto (Giu.), Bellezza dell' anima umana considerata filosoficamente. Padova. 16°. 271 p.

IV. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exakten Anthropologie.

*Aa S. J. (van der), Praelectionum philos. scholasticae brevis conspectus. Ed. II. Vol. II. Cosmologia et Organologia. Lovanii, Fonteyn. gr. 8°. II, 236 p.

Abendroth (Rob.), Das Problem der Materie. Ein Beitrag zur Erkenntnisskritik und Naturphilosophie. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. 1. Bd. XV, 456. ℳ 14.

Adams (Myron), The continuous creation: an application of the evolutionary philosophy to the Christian religion. Boston, Houghton, Mifflin & Co. 8°. 259 p. $ 1.50.

Allen (Nathan), Physical development; or, the laws governing the human system. Boston, Lee & Shepard. 8°. 348 p. $ 2.50.

Assier (Ad.), Essai de philosophie naturelle. 12°. Fr. 3,50.

Binet (Alfred), The psychic life of the microorganisms. From the French by Thos. Mc Cormack. Chicago, Open court Pub. Co. 12°. 13 & 120 p. 75 c.

Blanc (El.), Cosmologie. S. ob. III, A.

Braun S. J. (K.), Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft, mit einer Theorie der Sonne u. einigen darauf bezügl. philosoph. Betrachtungen. Münster, Aschendorff. gr. 8°. XII, 315 S. ℳ 4,50.

Bulliot, L'unité des forces physiques au double point de vue philosophique et scientifique. Paris, Bureaux des Annales de philos. chrét.

Carpenter (Wm. B.), Nature and man. N. Y., D. Appleton & Co. 12°. 483 p. $ 2,25.

Case (Thomas), Physical realism. N. Y., Longmans, Green & Co. 8°. 387 p. $ 5.

Chadwick (John W.), Evolution as related to religious thought. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 217 u. 340 p. 10 c.

Ferrière (E.), El darvinismo. Versión española del Dr. Carreras y Sanchiz. Madrid, Robles y Co. 8°. 151 p. Pes. 1.

Grassmann (F. L.), Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus u. Darwins. Regensb., Verlags-Anst. gr. 8°. VIII, 143 S. ℳ 1,80.

Grimes (J. Standley), Geonomy and Kosmo-Nomia. Phila., J. B. Lippincott Co. 16°. 116 & 23 p. 50 c.

Haeckel (E.), Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Göthe und Lamarck im Besonderen. 8. Aufl. Berlin, Reimer. 8°. XXX, 832 S. ℳ 10.

Hentschel (W.), Ein naturphilosophisches Problem. Leipzig, Fritsch. gr. 8°. 23 S. ℳ 0,60.

James (Louis G.), Evolution of the earth. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 53 & 75 p.

Mayer (Rob. v.), Ueber die Erhaltung der Energie. Briefe an Wilh. Griesinger nebst dessen Antwortschreiben aus den Jahren 1842—45. Herausg. und erläutert von W. Preyer. Berlin, Paetel. 8°. XII, 159 S. ℳ 2,50.

Nichols (Starr Hoyt), The philosophy of evolution. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 341 & 366 p. 10 c.

Parshall (Nelson C.), Proofs of evolution. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 285 & 316 p.

Santi (Vinc.), Se il Darwinismo abbia sollevato la biologia ad un regno alto e filosofico. Perugia, Santucci.

Savage (Minot J.), The effects of evolution on the coming civilization. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 367 & 392 p. 10 c.

Schlesinger (Jos.), Ueber das Wesen des Stoffes und des allgemeinen Raumes. (Inaug.-Rede.) Wien, Hölder. gr. 8°. 19 S. ℳ 0,54.

Schmick (J. H.), Geist oder Stoff. Gespräche über die irdische Lebewelt. 2. Aufl. Leipzig, Spohr. gr. 8°. VII, 163. ℳ 2,40.

Settegast (H.), Der Darwinismus in seinem Verhältniss zur Naturforschung, Religion und Freimaurerei. Berlin, Parey. gr. 8°. 31 S. ℳ 1.

Wallace (Alfred Russel), Darwinism: an exposition of the theory of natural selection. N. Y., Macmillan & Co. 12°. 16 & 494 p. $ 1.75.

Biazzi (F.), Sull' unità della specie umana. Corsiderazioni di Antropologia fisica e morale. Torino, Bocca. 264 p.

Gaul (Ad.), Unser Leben. Auf Grund neuerer Forschungen nach den beding. Ursachen unseres Charakters, unserer Gestalt, Fähigkeiten und Schicksale dargestellt. 2. Aufl. Berlin, Rentzel. gr. 8°. 116 S. ℳ 3.

Héger (P.), La structure du corps humain et l'évolution. Bruxelles, Lamertin. 8°. 32 p. Fr. 1.

Hoernes (Mor.), Grabhügelfunde von Glasinak in Bosnien. [Aus: ‚Mittheilungnn der anthropolog. Gesellschaft in Wien.'] Wien, Hölder. gr. 4°. 5 S. und 30 Textilustr. ℳ 1,20.

Jousset (P.), Evolution et transformisme des origines de l'état sauvage. Etude d'anthropologie. 12°. Fr. 3,50.

Kanitz (F.), Die prähistorischen Funde in Serbien bis 1889. Aeltere und neuere Grabdenkmalformen im Königr. Serbien. [Aus: ‚Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien.'] Wien, Hölder. gr. 4°. 10 S. mit 10 Textillustr. u. 1 Taf. ℳ 0.80.

V. Theodicee.

*Aa, S. J. (J. van der), Theologia naturalis. Siehe ob. III, A.

Amer (Miguel), Dios y el Cosmos ó sea el Ateismo materialista ante las Ciencias esperimentales. Parte 1era. Palma, tipografia católica Balear. 8°. XIV, 393 p. Pes. 5.

Bellermann. Vgl. VI.

Blanc (El.), Traité de philosophie scholastique. Tom. 3me Théodicée et Morale. Lyon, Vitte et Pérussel.

Bonacina (C.), Dottrina di San Tommaso d'Aquino sul concorso generale di Dio nel azione creata. Milano, Guigioni. 8°. 115 p. L. 2,25.

Fullerton (George Stuart), A plain argument for God. Phila., J. B. Lippincott Co. 12°.

Ghein (Van den), Le panthéisme dans l' Inde. Bruges, Société de S. Augustin. 8°. 28 p. Fr. 1,50.

Otto, Nie ist Einer im Ernste Atheist oder Gottesleugner gewesen. Paderborn, Junfermann. 8°. 111 S. ℳ 1.

Purinton (D. B.), Christian Theim. N. Y., G. P. Putnam's Sons. 12°. 300 p. $ 1,75.

Roberty (E. de), L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie, Paris, Alcan. 18°. Fr. 2,50.

Schickh (Ch. Edl. v.), Auch eine Gottesidee. Dem Zeitgeiste gewidmet. Berlin, Siegismund. 2. Aufl. gr. 8°. 19 S. ℳ 0,50.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Arnau é Jbañez (J.), Curso de metafíscia. Ensayo de filosofía fundamental. Valencia, Alufre. 4°. 2 tomos. 562, 128 p. Pes. 13.

Bellermann (G.), Beweis aus der neueren Raumtheorie für die Realität von Zeit und Raum und für das Dasein Gottes. Berlin, Gärtner. gr. 5°. 30 S. ℳ 1.

Bolzano's (B.), Paradoxien des Unendlichen, herausgeg. aus dem schriftl. Nachlasse des Verf. von F. Přihonsky. Berlin, Mayer u. Müller. 2. Aufl. 8°. XII, 134 S. ℳ 3.

Engel (G.), Sein und Denken. Berlin, Hertz. gr. 8°. IV, 69 S. ℳ 1,60.

*Ferri (Luigi), L'idea del essere. (Estratto dall' Accademia dei Lincei) Roma. 41 p.

Fouillée (Alf.), L' avenir de la Metaphysique fondée sur l' experience. Paris, Alcan. 8°.

Lahousse (Gust.), S. ob. II, A.

Liebermann (B.), Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. Meiningen, Keyssner. gr. 8°. 168 S. ℳ 3.

López Carbonero (T.), Ensayo de metafísica. Parte 1era. Ontologia. Madrid, Castroviejo. 4°. 199 p. Pes. 2.

Malone (J. S.), The self: what is it? Louisville, Ky., J. P. Morton & Sons. 12°. 158 p. 75 c.

Mc Cosh (James), First and fundamental truths: being a tratise on metaphysics. N. Y., Charles Scribner's Sons. 12°. 360 p. $ 2.

Rühlmann (R.), Philosophische Arbeit über die Zahl. (Inaugural-Diss.) Kiel, Lipsius u. Tischer. gr. 8°. 38 S. ℳ 1.

Schields (Chas. W.), Philosophia ultima; or, science of the sciences. vol. II. N. Y., Chas. Scribner's Sons. 8°. pp. 4 & 482. $. 3.

Vacherot (E.), Le nouveau spiritualisme. Paris, Hachette. 8°.

Zitscher (F.), Der Substanzbegriff. S. unten X, A.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Aa, S. J. (J. van der), Praelect. philos. scholast. brev. conspect. Ed. II. Vol. IV. Ethica. Lovanii, Fonteyn. gr. 8°. 287 p.

Balsillie (D.), Ethic of nature. N. Y., Douglas. 8°. 6s.

Barone (Ag.), San Tommaso e la filosofia morale. Nola. 8°. 22 p.

Bender (Jul.), Staats-, Völker- und Kirchenrecht. Cassel, Wigand. 8°. 7. verb. Aufl. VIII, 228. ℳ 4.

Blanc (El.), Morale. S. ob. V.

Bulmerincq (A. v.), Das Völkerrecht oder das internationale Recht. Systematisch dargestellt. Freiburg i. B., Mohr. Lex.- 8°. VIII, S. 177—389. [Aus „Marquardsen's Handb. des öffentl. Rechts."] ℳ 6.

Cohn (G.), System der Nationalökonomie. Stuttgart, Enke. gr. 8°. 2. Bd. X, 804 S. ℳ 16.

Combes de Lestrade, Elements de sociologie. Paris, Alcan. 8°. 279 p. Fr. 5.

Ely (Richard T.), An introduction to political economy. N. Y., Hunt & Eaton. 8°. 358 p. $ 1.

Ferretti (Aug.), Institutiones Philosophiae moralis. Vol. 2um continens quaestiones de iure et officio in genere consideratis, de iuribus officiisque individualibus. Romae, typ. Armanni. 8°. 382 p. L. 3,20.

Harms (F.), Ethik. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. herausg. v. Dr. H. Wiese. Leipzig, Grieben. gr. 8°. XI, 283 S. ℳ 6.

—, Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. herausg. v. H. Wiese. Leipzig, Grieben. 8°. VIII, 151 S. ℳ 3.

Lentner (Ferd.), Grundriss des Völkerrechtes der Gegenwart. Wien, Seidel u. Sohn. 2. Aufl. gr. 8°. IV, 94 S. ℳ 2.

Liberatore S. J. (Matteo), Principii di Economia politica. Roma tipograf. Befani. gr. 8°. 356 p. L. 4.

Pache (Osk.), Die Lehre von der Gesellschaft. Leipzig, Reinboth. 8°. VIII, 362. ℳ 4,50.

Rodriguez de Cepeda (R.), Elementos de derecho natural. 2da ed. Valencia, Domenech. 8°. 2 tomos. 442, 448 p. Pes. 10.

Secrétan (Ch.), Le principe de la morale. Paris, Monnerat. 8°.

Wollny (F.), Prolegomena der natürlichen Moral. Leipzig, Wigand. gr. 8°. 48 S. ℳ 1.

B. Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht.

Alexander (S.), Moral order and progress. Lond., Truebner. 8°. 14 c.

Bianco (P.), I problemi della morale e del diritto. Napoli. 8°.

Brentano. S. ob. III. B.

Conn (R. R.), The human moral problem. N. Y. A. C. Armstrong & Son. 12°. 69 p. 75 c.

Flügel (O.), Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 2. Aufl. Langensalza, Beyer u. Söhne. 8°. VI, 217. ℳ 3.

S. die Kritik im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. S. 200. (1890.)

Green (Sanford M.), Crime: its nature, causes, treatment and prevention. Phil., J. B. Lippincott Co. 12°. 346 p. $ 2.00.

Hensel (P.), Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. Freiburg i/Br., Mohr. gr. 8°. III, 48 S. ℳ 1,50.

Jodl (F.), Geschichte der Ethik in der neuen Philosophie. 2. Bd. Kant und die Ethik im 19. Jahrh. Stuttgart, Cotta. gr. 8°. XIII, 608. ℳ 10 [cplt. ℳ 18].

S. Kritik im ‚Phil. Jahrb.' Bd. 2. S. 330 ff. 1889.

Kaler (Em.), Die Moral der Zukunft. Eine populäre Grundlegung derselben. [Aus: ‚Deutsche Worte'.] Wien, Pichler. gr. 8°. 48 S. ℳ 1.

Romagnolo (Gius.), Il divorzio considerato in rapporto al buon costume, alla famiglia, alla società, alla soluzione delle principali obbiezioni che a suo favore arecano i Giuristi, i Sentimentalisti, i Libertini, gli Storici. Casale, tip. Pane. 8°. VIII, 111 p.

Scherejew (J. N.), Selbstsein. Die ideelle Begründung sittlicher Weltanschauung. Berlin, Duncker. gr. 8°. VIII, 114. ℳ 2,40.

C. Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie.

Affolter (A.), Ueber das Wesen des Rechts. Solothurn, Jent & Co. gr. 8°. VIII, 77 S. ℳ 2,50.

Brasch (Mor.), Philosophie und Politik. Studien über Ferd. Lasalle und Joh. Jacoby. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. IV, 153 S. ℳ 3.

Carle (Gius.), La vida del derecho en sus relaciones con la vida social. Estudio comparado de filosofia del derecho. Versión castellana de H. Giner. Madrid. 4°. IX, 253 p. Pes. 5.

* Fernandez (F.), Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino. Madrid, Murillo. 4°. 184 p. Pes. 1,50.

Fuchs (Eug.), Das Wesen der Dinglichkeit. Ein Beitrag zur allgemeinen Rechtslehre. Berlin, Heymann. gr. 8°. VII, 157. ℳ 3.

Günther (L.), Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts. Ein Beitrag zur universal-historischen Entwickelung desselben. gr. 8°. Erlangen, Blaesing. 1. Abth. XVI, 298 S. ℳ 6.

Howard (Overton), The life of the law; or, universal principles of law. Richmond, Va., J. W. Randolph & English. 8°. 114 p. 50 c.

Loening (Rich.), Ueber die Begründung des Strafrechtes. Rede. Jena, Fischer. gr. 8°. 32. ℳ 0,80.

Méric (El.), Die socialen Irrthümer der Gegenwart. Autoris. Uebersetzung. Mainz, Kirchheim. 8°. XII, 351 S. ℳ 4.

Merkel (Ad.), Ueber den Zusammenhang zwischen der Entwickelung des Strafrechtes und der Gesammtentwickelung der öffentlichen Zustände und des geistigen Lebens der Völker. Rede. Strassburg, Heitz. gr. 8°. 29 S. ℳ 0,40.

Neumann (Fr. J.), Grundlagen der Volkswirthschaftslehre. Tübingen, Laupp. gr. 8°. 1. Abth. X, 258. ℳ 5.

Offermann (Alf.), Wissen und Arbeit. Ihre sociale Bedeutung. Leipzig, Wigand. gr. 8°. 102 S. ℳ 1,80.

Sales y Ferré (M.), Estudios de sociología. Evolución social y política. 1era parte. Madrid, Suárez. 4°. VIII, 254 p. Pes. 3.50.

Schein (Jos.), Unsere Rechtsphilosophie und Jurisprudenz. Berlin, Heymann. gr. 8°. III, 226. ℳ 5.

Starke (C. N.), The primitive family in its origin and development. N. Y., D. Appleton & Co. 12°. 315 p. $ 1.75.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Burke (Edmund), The sublime and beautiful. N. Y., Scribner & Welford. 12°. 135 p. 60 c.

*Elsenhans (Th.), Das Wesen des Schönen. Vortrag. Stuttgart, Metzler'sche Sort.-Buchh. 8°. 36 S. ℳ 0,60.

*Feller (W.), Die tragische Katharsis in der Auffassung Lessings Leipzig. Fock. 4°. 24 S. ℳ 1.

Kessler (L.), Das Wesen der Poesie. Leipzig, Baedeker. 8°. III, 98 S. ℳ 1.50.

Köstlin (K.), Prolegomena zur Aesthetik. Tübingen, Fues. 4°. 104 S. ℳ 2,80.

Prölss (Rob.), Katechismus der Aesthetik. 2. Aufl. Leipzig, Weber. 8°. XVI, 371 S. ℳ 3.

Seidl (Arth.), Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XI, 168. ℳ 3.

Souriau (P.), L' Estetique du mouvement. Paris, Alcan.

Stöckl (Alb.), Lehrhuch der Aesthetik. Mainz, Kirchheim. 3. neubearb. Aufl. gr. 8°. XII, 353 S. ℳ 4.

Zocchi S. J. (G.), L'ideale nell' arte. Prato, Giacchetti. 16°. 225 p. L. 1,50.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Bonniot S. J. (J. v.), Wunder und Scheinwunder. Autoris. Uebersetzung. Mainz, Kirchheim. 8°. XVIII, 455. ℳ 4,50.

Braig (C.) S. Duilhé de Saint-Projet.

Caird (John. D. D.), An introduction to the philosophy of religion. new ed. N. Y., Macmillan & Co. 12°. 11 & 343 p. $ 1.50.

Devivier S. J. (W.), Cours d'apologétique chrétienne. 5me éd. Tournai, Delaconne-Liagre. XVI, 464 p. Fr. 2,50.

Duilhé de Saint-Projet (F.), Apologie d. Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung. In Vorträgen, mit Zusätzen u. e. Einführung v. Braig. Freiburg i. B., Herder. 8°. LXXXVIII, 680 S. ℳ 6.

Lillie (F.), Das Wesen der Religion. Hannover, Hahn. 8°. 123 S. ℳ 2.

Rauwenhoff (L. W. E.), Religionsphilosophie. Uebers. u. herausg. v. J. R. Hanne. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. gr. 8°. XV, 607, ℳ 12.

Reischle (M.), Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B. Mohr. gr. 8°. III, 124. ℳ 3.

Snively (W. A.), Testimonies to the supernatural. N. Y., Dickinson. 8° 4s, 6d.

Weir (John. F.), The way, the nature and means of revelation. Boston, Houghton, Mifflin & Co. 8°. 430 p. Dol. 1,75.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Ablaing van Giessenburg (R. C. d'), De l'évolution des idées religieuses dans la Palestine. Tom I. Introduction: Evolution des idées religieuses dans la Mésopotamie et dans l'Egypte, depuis 4400—2000 avant notre ère. Amsterdam, Meyer. 8°. VIII, 182 S. fl. 2,50

Balfour (Arthur J.), The religion of humanity. N. Y., A. D. F. Randolph. 12°. 30 p. 15 c.

Brandt (Wilh.), Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtl. Bedeutung. Leipzig, Hinrichs. gr. 8°. XII, 236 S. ℳ 8.

Burge (Lorenzo), Aryas, Semites and Jews, Jehovah and the Christ. N. Y., Lee & S. 12°. $ 1,50.

Butler (A. O.), What Moses saw and heard; or, the idea of God in the old testament. Chicago, R. R. Donndly & Sons. 8°. 434 p. $ 1,50.

Chantepie de la Saussaye (P. D.), Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Bd. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8°. XVI, 406 S. ℳ 9.

Cesca (Giov.), La religione della filosofia scientifica. Padova. 8°. 42 p.

Grossman (L., D. D.), Some chapters on Judaism and the science of religion. N. Y. Putnam. 12°. $ 150.

Harlez (de), La religion en Chine. Gand, Leliaert. 8°. 34 S. Fr. 0,85.

Lang (A.), Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, cultus en mythologie. Uit het Engelsch vertaald . . door Knappert. 2 dln. Harlem, Bohn. gr. 8°. XVI, 296 u. IV, 314 S. fl. 6.

Langhans (Ed.), Die Götter Griechenlands im Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte. Bern, Schmid, Franke u. Co. gr. 8°. 18 S. ℳ 0,50.

Oliphant (Laurence), Scientific religion. Buffalo, C. A. Wenborne. 8°. 473 p. $ 2,50.

Rawlinson (George), The religions of the ancient world. N. Y., Humboldt Pub. Co. 8°.

Runze (G.), Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. Berlin, Gärtner. gr. 8°. 1. Heft. XVI, 235 S. ℳ 6.

Inhalt: Sprache u. Religion.

Sampson (Z. Sidney), Evolution of theology. Boston, New Ideal Pub. Co. 12°. 232 & 253 p. 10 c.

Sayous (Ed.), Etude sur la religion romaine et le mogen âge oriental. 12°. Fr. 3,50.

Steckelmacher (M.), Die Gottesidee der Offenbarung u. des Heidenthums, im Lichte eines neuen Unterscheidungsmerkmals betrachtet. Eine religionsvergl. Studie. Mannheim, Bensheimer. 8°. 102 S. ℳ 2.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Aa, S. J. (J. van der), Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus. Vol. V. Historia philosophiae Lovanii, Fonteyn. gr. 8°. 122 p.

Deter (C. G. J.), Katechismus der Geschichte der Philosophie. Berlin, Weber. 8°. 71 S. ℳ 1,20.

Erdmann (J. E.), History of philosophy. 3 vols. Sonnenschein. 8°. 42 S.

Fischer (Kuno), Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesammtausgabe. Heidelberg, Winter. gr. 8°. 3. Aufl. Bd. III und IV. Kant u. seine Lehre XX, 576.

Nardi (P. de), Abozzo d' una storia filosofica. Parte 1a e 2a Foligno, Scariglia. 71 e 63 pp.

Schultze (Fr.), Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriss der Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. Jena, Mauke. Imp.-4°. XV S. mit 14 Tab. in gr. Fol. *M.* 6.

Schwegler (A.), Geschichte der Philosophie im Umriss. Neue Ausg. Durchgesehen und ergänzt von J. Stern. Leipzig, Reclam. gr. 16°. 512 S. *M.* 1,50.

Bildet Bd. 2541—2545 der Reclam'schen Universalbibliothek.

Sigwart (Ch.), Zur Geschichte der Philosophie. Biographische Darstellungen. 2. Aufl. Freiburg i. B., Mohr. 8°. XII, 307 S. *M.* 3.

Stöckl (Alb.), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz, Kirchheim. gr. 8°. 2 Bde. XV, 496 u. XI, 431 S. *M.* 11.

Windelband (W.), Geschichte der Philosophie. (In 3 Lfgn.) 1. Lieferung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8°. 128 S. (à) *M.* 2,50.

Zeller (Ed.), Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8°. X, 317 S. *M.* 4,80.

Zitscher (F.), Der Substanzbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosoph. Grundvorstellungen. 1. Heft: Der Substanzbegriff bei Locke. Leipzig, Fock. gr. 8°. 71 S. *M.* 1.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Baumann (J.), Kritische und exegetische Bemerkungen zu Platos Phaedo. Augsburg. (Leipzig, Fock) gr. 8°. 19 S. *M.* 0,80.

—, Platos Phaedon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha, Perthes. gr. 8°. VIII, 208 S. *M.* 4.

Beckmann (A.), Num Plato artefactorum ideas statuerit. Bonn, Hanstein. 8°. 36 S. *M.* 1.

Blass (F.), Commentatio de Antiphonte sophista Jamblichi auctore. Kiel, Universit.-Buchh. 4°. 17 S. *M.* 1.

Chaignet (A. Ed.), Histoire de la psychologie des Grecs Tome II. contenant la Psychologie des stoïciens, des Epicuriens et des sceptiques. 8°. Fr. 7.50.

Chiappelli (Al.), Sulla Teogonia di Ferecide di Syros. (Estratto dai Rendiconti della Accademia dei Lincei.) Roma.

—, Sulle teorie sociali dei Sofisti greci. Napoli. Tipograf. della R. Università.

Cognetti de Martiis (S.), L'istituto Pitagorico. Torino, Loescher.

Credaro (Luigi), Lo scetticismo degli Accademici. Parte Ia: Le fonti. La storia esterna. La dottrina fondamentale. Roma, Balbi. gr. 8°. L. 5.

Dassaritis (El.), Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch. (Inaug.-Diss.) Gotha, Perthes. gr. 8°. XIII, 80. ℳ 2.

Fouillée (A.), La philosophie de Platon. Tom. III. Histoire du Platonisme et de ses rapports avec le christianisme. 12°. Fr. 3,50. Tom. IV. Essais de philosophie platonicienne. Fr. 3,50.

Gomperz (Th.), Ueber die Charaktere Theophrasts. Leipzig, Freytag. 8°. 20 S. ℳ 0,50.

Heeger (M.), De Theophrasti qui fertur περὶ σημείων libro. (Dissert. inaugural.) Lipsiae. (Jena, Pohle.) gr. 8°. 72 S. ℳ 1,20.

Huit, Etudes sur le Banquet de Platon. Paris, Thorin. 8°. 140 p.

Ilgen (H.), Animadversiones ad Annaei Senecae philosophi scripta. Jena, Dabis. gr. 4°. 20 S. ℳ 0,20.

Klohe (P.), De Ciceronis librorum de officiis fontibus. Gryphiswaldiae. (Leipzig, Fock.) 8°. 41 S. ℳ 1.

Müller (Joh.), Kritische Studien zu den kleineren Schriften des Philosophen Seneca. Wien, Tempsky. Lex.-8°. 34 S. ℳ 0,60.

Pappenheim (Eug.), Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos. Berlin, Gaertner. gr. 8°. 67 S. ℳ 2.

Simson (E. W.), Der Begriff der Seele bei Plato. (Preis-Schrift.) Leipzig, Duncker u. Humblot. gr. 8°. X, 186 S. ℳ 4,20.

Sybel (L. v.), Platon's Technik. An Symposion und Euthydem nachgewiesen. Marburg, Elwert. 8°. VII, 46 S. ℳ 1,20.

Tohte (Th.), Lucretius I, v. 483—598. Ein Beitrag zur Kritik und Erläuterung des Dichters. Wilhelmshaven. (Leipzig, Fock.) gr. 4°. 28 S. ℳ 1,50.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Cicchitti-Suriani (Fil.), Sopra Raimundo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV. Aquila.

Franck (Ad.), La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux. Nouvelle éd. Paris, Hachette. 8°. Fr. 7,50.

Frohschammer (J.), Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt. Leipzig, Brockhaus. gr. 8.° XXII, 537 S. ℳ 10.
S. die Kritik im ‚Phil. Jahrb.' III. Bd. S. 208 ff. (1890).

Guttmann (J.), Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol [Avicebron], dargestellt u. erläutert. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. gr. 8°. IV, 272 S. ℳ 6.

Marbach (Fr.), Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Halle a/S. Pfeffer. gr. 8°. VII, 80 S. ℳ 1,50.

Morgenstern (G.), Cyprian, Bischof von Karthago als Philosoph. Jena, Pohle. gr. 8°. 50 S. ℳ 1.

Picavet (M. F.), De l'origine de la philosophie scholastique en France et en Allemagne. Paris, Leroux. gr. 8°. 279 S.

Ragey, Histoire de Saint Anselme. Paris, Delhomme et Briquet. 8°, 2 vols.

*Weinsberg (L.), Der Mikrokosmos, ein angeblich im 12. Jahrh. von dem Cordubenser Josef ibn Zaddik verfasstes philosoph. System, nach seiner Echtheit untersucht. Breslau, Koebner. gr. 8°. 61 S. ℳ 2.

c) Zur neueren Philosophie.

Barchudarian (J.), Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts. Jena, Pohle. gr. 8°. 51 S. ℳ 1,20.

Berendt (M.), Die rationelle Erkenntniss Spinozas. Versuch einer Erläuterung derselben. [Aus: ‚Preuss. Philologen-Zeitung']. Berlin, Heinrich. 8°. 28 S. ℳ 1.

Berti (Dom.), Giordano Bruno Nolano, sua vita e sue dottrine. Roma, Paravia.

Beyersdorff (Rob.), Giordano Bruno und Shakespeare. Oldenburg. (Leipzig, Fock) 4°. 46 S. ℳ 1,50.

Garzón (F.), El padre Juan de Mariana y las escuelas liberales. Estudio comparativo. Madrid, Murillo. gr. 8°. 664 p. Pes. 6.

Georgov (Ivan), Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral. Leipzig, Fock. gr. 8°. 47 S. ℳ 1.

Heussler (H.), Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung. Breslau, Köbner. gr. 8°. VII, 199 S. ℳ 4,50.

Költzsch (F.), Melanchthon's philosophische Ethik. (Inaugural-Dissert.) Freiberg, Craz u. Gerlach. gr. 8°. IV, 135 S. ℳ 2.

*Magani (Fr.), Di Giordano Bruno e delle sue dottrine. Milano, Ghezzi. 8°. 60 p.

Nichol (John), Francis Bacon: his life and philosophy. part 2. Phila., J. B. Lippincott Co. 16°. 259. p. $ 1,25.

*Ohse (J.), Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat, Karow. gr. 4°. 70 S. ℳ 2.

Riehl (A.), Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftl. Vortrag. Leipzig, Engelmann. 8°. 46 S. ℳ 0,80.

Schmidt (A.), Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. Berlin, Schneider u. Co. 8°. 28 S. ℳ 1.

Schubert (Ed.) u. Sudhoff (K.), Paracelsus-Forschungen. 2. Heft. Frankf. a. M., Reitz u. Köhler. gr. 8°. VI, 181 S. ℳ 8.

Inhalt: Handschriftliche Documente zur Lebensgeschichte Theophrasts von Hohenheim.

Stein (L.). Antike u. mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus. Berlin, Reimer. 8°. 55 S. ℳ 1,20.

Aus: ‚Archiv für Geschichte der Philos.'

*Stock (O.), Descartes' Grundlegung der Philosophie. Leipzig, Fock. gr. 8°. 65 S. ℳ 1.

Thomas (F.), La philosophie de Gassendi. Paris, Alcan. 8°.

Wahle (R.), Ueber das Verhältniss zwischen Substanz u. Attributen in Spinoza's Ethik. Wien, Tempsky. Lex.- 8°. 22 S. ℳ 0,40.
Aus: ‚Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch.'

Ziegler (Th.), Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia. Rede. Strassburg, Heitz. gr. 8°. 15 S. ℳ 0,50.

d) Zur neuesten Philosophie.

Bernardo, Le malinconie dei positivisti moderni. Acireale, Saro Donzuso. 8°. VIII, 360 S. L. 5.

Blencke (Fr.), Die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. Zugleich eine Vertheidigung Kants gegen den Vorwurf, dass er lediglich Form-Aesthetiker im heutigen Sinne sei. Leipzig, Fock. gr. 8°. 57 S. ℳ 1,20.

Brütt (M.), Der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurtheilt. Hamburg, Herold. gr. 4°. 61 S. ℳ 2,50.

Cohen (H.), Kants Begründung der Aesthetik. Berlin, Dümmler. gr. 8°. XII, 433 S. ℳ 9.

*Darwin (F.), La vie et la Correspondance de Charles Darwin, avec un chapitre autobiographique, traduit de l'anglais par H. C. de Varigny. Tome 2. Paris, Reinwald. 8°. 794 p.

Diez (Max), Friedrich Vischer u. der ästhetische Formalismus. Stuttgart. (Tübingen, Fues). gr. 4°. 58 S. ℳ 2.

Falkenheim (H.), Die Enstehung der kantischen Aesthetik. Berlin, Speyer u. Peters. gr. 8°. VI, 64. ℳ 2.

Ferraz, Histoire de la philosophie pendant la Révolution, 1789—1804. Paris, Perrin. 12°. Fr. 3,50.

Fink (E.), Kant als Mathematiker. (Jnaug.-Dissert.) Frankfurt a/M. (Leipzig, Fock). gr. 8°. 51 S. ℳ 1.

Glossner (Mich.), Die moderne Philosophie. S. ob. I. D.

Groos (K.), Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler und negativer Philosophie. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. X, 190 S. ℳ 3.

Gruber S. J. (H.), August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8°. VII, 144 S. ℳ 2.
Vgl. Die Kritik im ‚Phil. Jahrbuch' Bd. III. S. 104 ff. (1890).

Grundke (O.), Kants Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjectiven Idealismus hin (hauptsächlich nach der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft). Breslau, Köbner. 8°. 59 S. ℳ 1.

Günther (H.), Betrachtungen über die ersten Sätze der Herbart'schen Psychologie. Leipzig, Grieben. gr. 8°. IV, 114 S. ℳ 2.

Höffding (Harald), Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Autoris. Uebersetzung v. H. Kurella. Leipzig, Thomas. gr. 8°. VII, 249. ℳ. 4.

Krause (F. W. D.), Die Kant-Herbart'sche Ethik. Kritische Studie. Gotha, Thienemann. gr. 8°. IV, 159 S. ℳ 1,80.

Kroker (Paul), Die Tugendlehre Schleiermachers mit spezieller Berücksichtigung der Tugendlehre Platos. Leipzig, Gräfe. gr. 8°. 62 S. ℳ 1,20.

Kronenberg (Mor.), Herders Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, Winter. gr. 8°. XI, 116 S. ℳ 3,60.

Lehmann (E.), Die verschiedenartigen Elemente der Schoppenhauer'schen Willenslehre. Strassburg, Trübner. gr. 8. IX, 140 S. ℳ 3.

Liebermann (B.), Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. S. ob. VI.

Nicolai (W.), Ist der Begriff des Schönen bei Kant consequent entwickelt? (Inaugural-Diss.) Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8°. VI, 102 S. ℳ 2.

Picavet (M. F.), La Mettrie et la Critique allemande. Paris, Alcan. 8°. 47 p.

—, La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814. Introduction à une nouvelle traduction de ‚La critique de la Raison pratique'. Paris, Alcan. 8°. XXXVI S.

Ravaisson (F.). Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert. Autoris. deutsche Ausg. v. Dr. Edm. König. Eisenach, Bacmeister. 8°. XVI, 290 S. ℳ 5,60.

Riedel (O.), Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik. Stolp, Schrader. gr. 8°. 39 S. ℳ 1.

Santi (V.), Rodolfo Virchow e il Darvinismo. Perugia, Santucci. 8°. 16 p.

Spicker (Gid.), Spencer's Ansicht über das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft. Münster, Coppenrath. 4°. 42 S. ℳ 0,80.

Miscellen und Nachrichten.

Das periodische Gesetz der chemischen Elemente ist immer noch nicht vollständig inductiv nachgewiesen. Lässt man die Elemente nach der Grösse ihres Atomgewichtes auf einander folgen, und ordnet die so erhaltene Reihe in bestimmter Weise an, so bilden bekanntlich die Elemente in Bezug auf thermische, elektrische, chemische Eigenschaften periodisch wiederkehrende natürliche Familien und Gruppen. Eine auffallende Anomalie zeigt das Tellur. In dem natürlichen System müsste es nach seinem chemischen Verhalten zwischen dem Antimon und Jod stehen. Das Atomgewicht des Antimons ist 119,96, das des Jods 126,86; es müste also das Tellur ein Atomgewicht von zwischen 123 und 124 haben. Nun fand aber Berzelius sein Atomgewicht 128,3. Auch Wills fand ein grösseres Atomgewicht, obgleich er mehrere ganz verschiedene Methoden anwandte. Darum hat C. Brauner die Untersuchung von neuem aufgenommen aber auch er fand unter Anwendung der zuverlässigsten Methode (insbesondere der Ananlyse des Telluroxyds) im Mittel aus zahlreichen mit der peinlichsten Sorgfallt ausgeführten Versuchen zwar einen etwas kleineren Werth 127,61, der aber immer noch den des Jod übertrifft.

Ist nun damit die Allgemeingültigkeit des periodischen Gesetzes erschüttert? Keineswegs. Man braucht bloss anzunehmen, dass das bei den Experimenten angewandte Tellur nicht rein sondern mit Elementen von höherem Atomgewicht gemischt war. Diese Annahme macht Brauner durch die Resultate einiger anderer Versuche recht wahrscheinlich. Vgl. Naturw. Rundschau 1890. Nr. 1. S. 4.

Uebereinstimmung von Licht und Elektricität. Die bekannten Hertz'schen Versuche, welche die wellenförmige Ausbreitung der elektrischen Induction und andere Analogien zwischen Lichtstrahlen und elektrischer Fortpflanzung darthaten, haben neuestens E. Sarasin und L. de la Rive erweitert und gefunden, dass man in der elektrischen Schwingungsbewegung, welche von einem Hertz'schen Erreger ausgeht, innerhalb bestimmter Grenzen eine Welle von beliebiger Länge durch den Resonator nachweisen kann. Die Knoten und Bäuche der Welle

zeigen sich im Funkenspiel des Resonators verschieden nach der Länge des Resonators. Dieser sucht aus der Gesammtheit des Wellensystems diejenigen stehenden Wellen aus, deren Periode der seinigen entspricht. Man kann dies multiple Resonanz der elektrischen Schwingungen nennen. Neben der Grundschwingung, welche den Dimensionen des primären Leiters entspricht, findet sich noch eine Reihe complicirter Schwingungen (Obertöne), von denen der Resonator diejenigen erzeugt, die ihm unison sind.

Neueste Entdeckungen über die Structur der organischen Zelle. Die naiven Anschauungen über die Structurlosigkeit der Zelle und des Protoplasmas, des elementaren Trägers alles Lebens, welche Häckel u. A. ersonnen, um ihre zufällige Entstehung aus unorganischen Stoffen leichter begreiflich zu machen, sind experimentell durch Strassburger und Reinke u. A. gründlich widerlegt worden. Aber wenn diese Forscher auch eine sehr complicirte Structur des Protopletmos theils beobachteten, theils ahnen liessen, so war die Systematik dieser Structur noch immer sehr räthselhaft. Nun veröffentlicht W. Fayod in „der Naturw. Rundschau" eine Beobachtung, welche die wahre Structur der Pflanzenzelle aufzudecken geeignet scheint. Mittelst einer grossen Anzahl von chemischen und mechanischen Injectionsmethoden, namentlich durch Quecksilberinjectionen unter einem Drucke von 1—2 Atmosphären fand er, „dass ein jedes Protoplasma aus seinen dicht spiralig eingerollten Hohlfäden einer hyalinen, unfärbbaren, ziemlich zähgelatinischen, hochquellbaren Substanz zusammengesetzt ist." Die Hohlfäden, welche ihr Entdecker Spirofibrillen nennt, stehen selten einzeln, sondern sind meist zu mehreren derart gedreht, dass sie die Wandungen von wiederum spiralig gedrehten Hohlschnüren bilden. Die Lumina dieser Hohlräume, von F. Spirosparten genannt, sind im Normalzustande mit dem s. g Körnerplasma gefüllt; in ihnen finden also wahrscheinlich die Protoplasmaströmungen der Pflanzenzelle statt. Die Spirofibrillen und Spirosparten halten sich nicht innerhalb einer Zelle sondern treten, meist durch sichtbare Tüpfel der Zellenmembran von einer in die andere. Die Zelle kann also nicht mehr als morphologische Einheit angesehen werden, sondern nur die Spirofibrillen; die definitive Gestalt und Grösse der Zelle wird durch die Lage der grösseren Spirosparten bestimmt.

Ebenso wichtig sind die Entdeckungen F's. in Betracht der Zellenmembran. Dieselbe ist ebenfalls wie das Protoplasma aus Spirosparten und Spirofibrillen zusammengesetzt. Nachdem zunächst nur pflanzliche Zellen untersucht worden waren, wandte F. dieselben Methoden auch auf das thierische Protoplasma, und fand dieselbe Structur, sodass ihm der Schluss nicht verfrüht erscheint, „dass eine jede organisirte Substanz (wozu auch Gummi, Hornschuppen u. s. w. gehören) aus Spirofibrillen besteht und durch dieselben charakterisirt wird."

Vorkommen von organischen Substanzen auf Meteorsteinen. Bekanntlich hat man den Ursprung der Organismen auf Erden auch durch kosmische Keime welche von andern Himmelskörpern durch Meteoriten zu uns gelangt wären, zu erklären gesucht. Dieser Umsicht würde das Vorkommen von organischer Substanz auf Meteoren zu einiger Stütze dienen. Freilich wird damit der Ursprung des Lebens nicht erklärt, sondern die Erklärung von der Erde weg auf einen andern Himmelskörper verschoben. Aber auch abgesehen von diesen naturalistischen Tendenzen ist Vorkommen von organischer Substanz auf Meteoriten von hohem Interesse, weil dieselbe Aufschluss über die Herkunft der Meteoriten geben kann und auf die Einheit des Weltgebäudes oder zum mindesten unseres Sonnen- und Weltsystems ein helles Licht wirft. Es kann nun keinem Zweifel mehr unterliegen, dass organische Substanz auf Meteoriten wirklich vorkommt.

Am 9. Juni 1889 fiel zu Mighei im südlichen Russland ein Meteorit nieder, der unter andern Bestandtheilen, insbesondere einer merkwürdigen unorganischen Verbindung, welche uns hier nicht interessirt, 4,72% organischer Subtanz enthielt. Im Wasserstoffstrome bis zur Rothgluth erhitzt spaltete sie sich in Kohle und in eine Verbindung von stark bitunimösen Geruche. Aus derselben konnte eine harzige Masse ausgezogen werden. Der filtrirte vollkommen klare und farblose Auszug verbreitete einen scharfen embraastigen Duft, der von einem organischen Salze stammt, welches auf dem Plattinblech verkohlt und verbrennt. Sehr beachtenswerth ist, dass diese harzige Masse einem Harze glich, welches Meunier, dem wir auch die Analyse der Meteoriten verdanken, nach einem Blitze auf der Erde gefunden. Vgl. Naturw. Rdsch. 1890. Nr. 7, S. 88, f.

Ueber die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Facultäten.

Von Dr. Ph. Eugen Kadeřávek,
Professor in Olmütz.

I. Was bedeutet die „christliche oder aristotelisch-thomistische“ Philosophie?

Unter der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie ist jenes philosophische System zu verstehen, welches an die von Sokrates, Plato und Aristoteles dargelegten Wahrheiten angeknüpft hat, wobei die von ihnen behaupteten Irrthümer sorgfältig vermieden wurden, und welches auf Grund der Erfahrung unter steter Berücksichtigung der in der christlichen Religion neben den Mysterien enthaltenen natürlichen Wahrheiten nach streng logischen Denkgesetzen von katholischen Gelehrten, besonders von dem hl. Thomas v. Aquin, vom Beginne des Christenthums bis auf unsere Zeiten ausgebildet worden ist. Sie heisst auch die scholastische; jedoch weil dieses Wort unverdienter Weise in Misscredit gekommen ist und von Manchen perhorrescirt wird, so ist es gerathen, das Wort lieber nicht zu gebrauchen. Man könnte sie nach dem Begründer die sokratische nennen; weil sie aber durch das Christenthum zur Blüthe und Vollendung gelangt ist, so ist der Name christlich der zutreffendste. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie nur für Christen Geltung hat; ihr Werth ist ein absoluter, ihr Standpunkt ist der einzig richtige, ihre streng logischen Folgerungen aus der Erfahrung die einzig wahren. Wegen dieser Allgemeinheit, sowie wegen der katholischen Gesinnung ihrer Pfleger verdient sie auch den Namen katholisch. Nach den zwei Hauptbegründern kann sie aristotelisch-thomistisch heissen.

Gebührt nun der christlichen Philosophie eine Stelle unter den Lehrgegenständen der philosophischen Facultäten? Hat sie solche Eigenschaften, die sie befähigen, an der philosophischen Facultät docirt zu werden? Kann sie unter die natürlichen Wissenschaften gerechnet werden, welche um der Wahrheit willen gepflegt werden und allgemeine Geltung haben?

II. Wissenschaftlichkeit der christlichen Philosophie.

1. Da die christliche Philosophie eine Erkenntniss anbahnt, welche auf innerer Evidenz basirt, welche aus inneren, dem Erkenntnissobject entlehnten Gründen hervorgeht, da sie die Erfahrung nach streng logischen Gesetzen verarbeitet und da ihr Gegenstand in der Welt der Natur und des Geistes schon vorliegt: so ist ihr gewiss nicht der Charakter einer natürlichen Wissenschaft abzustreiten. Ja sie ist unter den natürlichen Wissenschaften die höchste, weil sie alle anderen natürlichen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung hat und über sie alle hinausgehend die höchsten Gründe alles Seienden durch die blosse Vernunft nach Vernunftprincipien erforscht. Wenn sie auf speculative Weise sich zu dem erhebt, was über alle Erfahrung hinausliegt, rein übersinnlicher, idealer Natur ist und als solches bloss durch die Vernunft erreicht und erkannt werden kann, so thut sie das nur auf Grund der genau untersuchten Erfahrung und kehrt von den übersinnlichen Gründen wieder zur Erfahrung zurück, um die Wahrheit ihrer Speculation zu erproben.

Ferner geht ihr streng wissenschaftlicher Charakter auch aus dem Umstande hervor, dass sie zwischen zwei extremen falschen Meinungen die Mitte hält und mit weiser Mässigung Irrthümer, welche von der Wahrheit in je zwei Extremen abweichen, vermeidet. Diese Extreme sind folgende: Voraussetzungslosigkeit und philosophischer Dogmatismus; Skepticismus und philosophischer Rationalismus; Traditionalismus und Ontologismus; Sensualismus und philosophischer Idealismus; Materialismus und Pantheismus; Nominalismus und excessiver Realismus. Dieselbe Mässigung bewahrt die christliche Philosophie in Bezug auf ihre Bildsamkeit. Da sie zu der wissenschaftlich begründeten inneren und äusseren Erfahrung, sowie zu dem Christenthum in inniger Beziehung steht und da die Denkgesetze ihr als Richtschnur dienen, so ist ihre weitere Entwickelung hinreichend gesichert; denn keine von diesen drei Stützen wird ihr jemals ent-

zogen werden. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie dem Progressismus huldigt, welcher, indem er der menschlichen Erkenntniss jeden objectiven Werth abspricht, die Erkenntniss der Wahrheit in unabsehbare und darum unerreichbare Zukunft verlegt. Diesen Progressismus perhorrescirt die christliche Philosophie, wie auch jenen, der behauptet, dass der Mensch aus und durch sich zum Besitze der vollen, absoluten Wahrheit durch beständigen Fortschritt gelangen kann und muss.

Weitere Merkmale einer Wissenschaft sind Einheit und Freiheit. Der christlichen Philosophie kommt Einheit zu, weil sie die Erforschung der Wahrheit zum Ziele hat und die Wahrheit nur eine ist. Es fehlt wohl nicht an Meinungsverschiedenheiten im Schoosse derselben, da den christlichen Philosophen in mancher Beziehung Freiheit gegönnt wird; jedoch verlieren die Streitenden nicht das Bewusstsein der Einheit, da sie dieselbe christliche Religion und dieselben materialen und formalen Grundprincipien der Speculation gemein haben.

Schliesslich erkennt man ihre Wissenschaftlichkeit aus der reichen Literatur, welche von der ersten Periode des Christenthums bis auf unsere Zeiten reicht. In der Jetztzeit erscheinen wissenschaftliche Werke über die christliche Philosophie in deutscher, böhmischer, polnischer, französischer, englischer, italienischer, spanischer und lateinischer Sprache bei verschiedenen Völkern, fast bei allen, welche auf Bildung Anspruch machen; auch werden periodische Zeitschriften über die christliche Philosophie in einigen europäischen Sprachen herausgegeben.

Gegen die Wissenschaftlichkeit der christlichen Philosophie wird eingewendet, dass sie die christliche Offenbarungslehre als leitendes Princip ihrer Forschungen anerkennt. Dadurch wird aber ihre Wissenschaftlichkeit nicht beeinträchtigt. Denn sie ist eine selbständige Wissenschaft, indem sie ihre eigene Erkenntnissquelle, ihren eigenen Wahrheitskreis, ihre eigene Methode hat; das alles wird ihr von der christlichen Offenbarungslehre nicht genommen. Es ist aber die menschliche Vernunft irrthumsfähig und hat auf dem Gebiete der Philosophie viele Irrthümer begangen, so dass bereits Cicero sich zu dem Ausspruche bewogen fand, dass es keinen Irrthum gibt, der nicht von einem Philosophen verfochten werde. In der Jetztzeit ist es bei jenen Philosophen, welche ausserhalb des Christenthums stehen, nicht besser. Was kann also für die Philosophie erwünschter sein, als ein Leitstern? Ein solcher Leitstern ist die christliche Offenbarungslehre, welche den Philosophen von den bereits begangenen

Irrthümern befreit und vor neuen Irrthümern schützt. Kommt er also in seinen Forschungen auf ein Resultat, welches mit der christlichen Offenbarungslehre ganz sicher im Widerspruch steht, so ist es angezeigt, dieses Resultat als falsch zu verlassen und den Process der Forschung auf's Neue zu beginnen, um den Fehler zu entdecken, welchen er ganz gewiss im Princip oder in der Beweisführung gemacht hat. Nebstdem bereichert die christliche Offenbarungslehre die Philosophie mit natürlichen Wahrheiten, welche der menschlichen Vernunft vor der Offenbarung unbekannt waren, wiewohl sie dazu fähig ist, dieselben auf natürlichem Wege zu erkennen. Schliesslich gibt die christliche Offenbarungslehre dem Philosophen Mittel an die Hand, sich von der moralischen Schuld, durch welche die Vernunft irregeleitet wird, zu befreien und zum Philosophiren fähiger zu werden.

Zweitens wird gegen die Wissenschaftlichkeit der christlichen Philosophie eingewendet, dass sie zur christlichen Theologie im Dienstverhältnisse steht. Fürwahr ist die Philosophie der Theologie subordinirt, da diese eine weit höhere Erkenntnissquelle und einen höhern und umfangreichern Wahrheitskreis hat. Aus dieser Subordinirung folgt ganz natürlich das Dienstverhältniss, welches darin besteht, dass die Philosophie die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung nachweist, der Theologie die wissenschaftliche Form unterbreitet und jene speculativen Resultate darbietet, auf deren Grundlage sich die Theologie, soweit es möglich und dem Glauben nicht schädlich ist, zu einer speculativen Erkenntniss der christlichen Mysterien zu erheben vermag. Gereicht nun dieses Dienstverhältniss der Philosophie zur Schande? Gewiss nicht. Denn die Erfahrungswissenschaften erweisen der Philosophie Dienste, indem sie derselben Stoff zum Nachdenken liefern, und Niemand hat bis jetzt geklagt, dass die Erfahrungswissenschaften ihre Würde dadurch eingebüsst haben.

Uebrigens kann die christliche Philosphie so vorgetragen werden, dass von der christlichen Offenbarungslehre keine Erwähnung geschieht. Und das würde auch der Charakter der philosophischen Facultät verlangen. In den Vorlesungen an der theologischen Facultät und in den Kanzelvorträgen beim akademischen Gottesdienste kann und muss man die Philosophie mit der Offenbarungslehre verbinden, jedoch so, dass der Glaube nicht darunter leide.

2. Die christliche Philosophie wird um der Wahrheit willen gepflegt. Da sie die auf natürlichem Wege erreichbare Wahrheit

als ein theueres Palladium hochschätzt, verlangt sie von ihren Anhängern eisernen und uneigennützigen Fleiss. Nebstdem geht sie von dem Grundsatze aus, dass moralische Schuld dem Streben nach Wahrheit hinderlich ist; deshalb legt sie ihren Vertretern die Pflicht auf, sich von der Schuld zu befreien und moralischer Tugenden zu befleissen. Und mit welchem Erfolge sucht sie die Wahrheit? Ein Jeder, der sich mit derselben eifrig befasst, wird gewahr, dass sie ihm die Wahrheit aufschliesst und seinen Wissenstrieb im vollen Maasse befriedigt. Es gibt eine objective Wahrheit; wir können und sollen nach derselben streben; wir erreichen sie wirklich. Gegen die Wahrheit ist also die christliche Philosophie nicht gleichgültig; jedoch mit ihren Gegnern verfährt sie nach den Grundsätzen der christlichen Toleranz.

3. Weil die christliche Philosophie auf der allgemein menschlichen, inneren und äusseren Erfahrung aufgebaut ist und bei ihren Forschungen nach allgemein gültigen logischen Gesetzen vorgeht, kommt ihr das Merkmal der Allgemeinheit zu. Nebstdem steht sie mit dem allgemein menschlichen Leben im Einklang, so dass es von ihr nicht heisst, wie von den antichristlichen Systemen: aliter in philosophia, aliter in praxi, und befördert, wie alsbald im III. Theile gezeigt wird, alle Interessen des menschlichen Lebens.

Die Wissenschaftlichkeit der christlichen Philosophie wird auch von einigen Nichtkatholiken anerkannt. So sagt der Historiograph Böhmer, der das Mittelalter, die Blüthezeit der scholastischen Philosophie, gründlich kennt: „Erst Prüfung, dann Urtheil, und mir wenigstens, soviel ich davon verstehe, gefällt der alte Weg des Philosophirens besser, als der Hochmuth des neueren.“ Derselbe Gelehrte nennt es Wahnwitz „zu glauben, dass die deutsche Philosophie erst mit Kant wahrhaft begonnen hat, dass die grossen Jahrhunderte des Mittelalters, die auf dem Gebiete der Kunst und Literatur das Herrlichste geleistet, nicht auch Grosses auf dem der speculativen Wissenschaften hervorgebracht haben sollten.“[1]) Der Philosoph R. Eucken sagt in seiner Abhandlung „Thomas von Aquino als Philosoph“: „In Wahrheit liegt es uns so fern als möglich, das Bewusstsein unserer gegenwärtigen Zeit als absoluten Massstab zu nehmen und wie von sicher erreichter Höhe auf die Leistungen der früheren wie auf ein Niederes herab

[1]) Janssen, Böhmers Leben 1868. I. S. 88.

zuschauen; die in schwersten Kämpfen und erschütternden Umwandlungen stehende Gegenwart dürfte am wenigsten zu solchem Verfahren berechtigt sein.“ (Augsburger Allgemeine Zeitung.) Als der Papst Leo XIII. in jener berühmten Encyklika die christliche Philosophie anempfahl, bewunderten auch Gegner seine tiefe Weisheit und philosophische Bildung. Indirect wird die christliche Philosophie auch von jenen anerkannt, welche Aristoteles zu verachten aufgehört haben und zu den Grundsätzen seiner philosophischen Forschung zurückgekehrt sind, deren Hauptrepräsentant Trendelenburg ist; denn die christliche Philosophie ist nichts anderes als eine Fortbildung, Verbesserung und Vervollkommnung der aristotelischen Anschauungen auf christlichem Boden. Thomas von Aquin ist der christliche Aristoteles. Wer also den heidnischen Aristoteles ehrt, kann dem christlichen die Ehre nicht versagen.

Man möge also der christlichen Philosophie einen Platz in der philosophischen Facultät einräumen, den sie so ruhmvoll mehrere Jahrhunderte hindurch eingenommen hatte Man möge dagegen nicht einwenden, dass bereits die Philosophie docirt wird. Denn es wird jene Philosophie docirt, die auf Wahrheit geringe Ansprüche machen kann. Wiewohl ihre Vertreter die besten Absichten haben, so haben sie doch nicht die Wahrheit erreicht. Und wenn sie sich fest fühlen, warum sollten sie die Concurrenz scheuen? warum sollten sie die Lehrfreiheit der christlichen Philosophie nicht einräumen? Auch haben die Zuhörer der philosophischen Facultät ein Recht zu verlangen, dass man ihnen Gelegenheit biete, die Philosophie auch vom christlichen Standpunkte zu hören. Es gehören ja die meisten, wenn nicht alle, der christlichen Religion an.

III. Förderung der Interessen des menschlichen Lebens durch die christliche Philosophie.

1. Die christliche Philosophie fördert das Wissen. Nachdem sie, vor dem falschen Apriorismus sich hütend, von der Erfahrung ausgehend und den Spuren des grossen Aristoteles folgend, von welchem sich die moderne Philosophie zu ihrem Schaden entfernt hat, die Formen und Gesetze der menschlichen Denkacte in der formalen Logik erforscht hat: wendet sie sich zur Erkenntnisstheorie, zur materialen Logik, um die Beschaffenheit, Entstehung und den Werth des menschlichen Wissens auseinanderzusetzen

und uns den theuersten Besitz, die objective und sichere Erkenntniss der Wahrheit zu verbürgen. So werden wir der Gesetzmässigkeit und Gültigkeit der formalen und materiellen Seite unserer Erkenntniss gewiss und können ganz getrost einen der edelsten Triebe, den Wissenstrieb, zu unserer Vervollkommnung und Beseligung bethätigen und von den Ergebnissen der äusseren und inneren Erfahrung aus nach den logischen Gesetzen die höchsten Gründe alles Seienden suchen. So wird dem Wissenstriebe genügt, da es dem Menschen als solchen eigen ist, nach den Gründen zu fragen und erst dann zu ruhen, bis die höchsten und letzten Gründe alles Seienden gefunden sind. Solche Forschungen, welche weder müssig noch illusorisch sind, bilden den Inhalt der Metaphysik, der Wissenschaft von dem Uebersinnlichen. Jene gesunde Metaphysik, zu welcher Aristoteles den Grund gelegt hat und welche von der christlichen Philosophie weiter ausgebildet wird, findet bei den modernen Philosophen keinen Anklang und wird von ihnen verworfen; sie können sich aber der Metaphysik nicht ganz entschlagen und stellen darum eine irrthümliche auf. Man denke nur an die Irrthümer in den metaphysischen Untersuchungen z. B. Kants, Hegels, Herbarts, Hartmanns. Die Metaphysik der christlichen Philosophie ist also eine Wissenschaft von dem Seienden in seiner objectiven Realität, von allem Seienden ohne Ausnahme, mag es wirklich oder bloss möglich, geistig oder körperlich sein, von dem Seienden, insofern es hinter und über der Erfahrung liegt und daher auch nur durch das Denken erreicht werden kann. Zuerst wird das Seiende in der allgemeinen Metaphysik im Allgemeinen (die Natur des Seienden, Potenz und Wirklichkeit, Wesenheit und Existenz — Einheit, Wahrheit, Güte, Schönheit — das Nothwendige und Bedingte, das Einfache und Zusammengesetzte, das Unendliche und Endliche, das Unveränderliche und Veränderliche — Substanz und Accidenz — die wirkliche, formale, materiale und finale Ursache), dann in der speciellen im Besondern untersucht; die vernunftlose Natur ist Gegenstand der Kosmologie, der Mensch Gegenstand der Psychologie und Gott Gegenstand der natürlichen Theologie. Der Inhalt dieser vier philosophischen Disciplinen ist sehr reichhaltig und interessant. Ich erwähne aus der allgemeinen Metaphysik nur die Abhandlung von Raum und Zeit, aus der Kosmologie die Erschaffung der Welt, aus der Psychologie das Wesen, die Thätigkeit, den Ursprung und das Endziel des Menschen, aus der natürlichen Theologie die Existenz, die Wesenheit,

die Attribute und die Werke Gottes. Die christliche Philosophie widerlegt den Wahn mancher Philosophen, als ob es unwissenschaftlich wäre, von Gott zu sprechen; die Beweise, welche sie für die Existenz Gottes vorbringt, sind echt wissenschaftlich, indem sie auf der Erfahrung beruhen und die logischen Gesetze befolgen. In der Metaphysik bespricht die christliche Philosophie das Seiende, insofern es bloss darum erkannt wird, damit es erkannt werde; es gibt aber eine andere Art des Seienden, welche zugleich und vorzugsweise Gegenstand des menschlichen Willens ist. Jene philosophische Disciplin, welche das menschliche Handeln untersucht und uns belehrt, was Sittlichkeit ist und wie der Mensch handeln muss, damit er sittlich handle, heisst die Moralphilosophie. Indem sie die Bedingungen, unter welchen die menschlichen Handlungen moralisch gut sind, und die Pflichten, welche der Mensch gegen Gott, sich selbst und andere Menschen natur- und vernunftmässig zu erfüllen hat, aufstellt, trennt sie sich nicht von der Metaphysik, wie es bei Herbart geschieht, sondern stützt sich auf die Ergebnisse der speciellen Metaphysik, besonders der Psychologie und Theologie. So bilden die drei Disciplinen der christlichen Philosophie, Logik, Metaphysik und Ethik ein innig zusammenhängendes Ganzes und verschaffen dem Menschen ein vollkommenes und einheitliches Wissen.

2. Die christliche Philosophie fördert die Wissenschaften. Denn sie belohnt die Dienste, welche ihr die Erfahrungswissenschaften leisten, indem diese ihr Stoff zum weiteren Nachforschen bieten, dadurch, dass sie dieselben zu einem Ganzen vereinigt, die Mängel, an denen sie leiden, beseitigt, zur weiteren Ausbildung und Vervollkommnung derselben beiträgt, ihre Wissenschaftlichkeit begründet, die Voraussetzungen, an welche sie gebunden sind und welche sie schlechthin annehmen müssen, um als Wissenschaften auftreten zu können, nachweist. „So setzen sämmtliche Naturwissenschaften, von der Naturbeschreibung an bis zur Astronomie hinauf, die Gewissheit der Aussenwelt, den nothwendigen Causalnexus der Naturerscheinungen voraus und sind ohne diese Voraussetzung nicht möglich. Und die Geschichte ist erst dann eine Wissenschaft zu nennen, wenn sie sich nicht mit der chronologischen Aufzählung der Thatsachen begnügt, sondern den inneren Zusammenhang derselben zu ermitteln sucht und um dieses zu können, die Voraussetzung macht, dass die Menschheit im grossen Ganzen von einer Idee getragen wird und einen Weltplan zu verwirklichen hat. Die Sprachwissen-

schaft beschäftigt sich mit Einzelsprachen, Sprachsippen und Sprachstämmen nach Bau, Bildung, Umgestaltung und Verwandtschaft; um aber über das Wesen der Sprache und ihre Entstehung im Allgemeinen Aufklärung zu erhalten, müssen wir auf das Wesen und den Process des Denkens eingehen. Die Rechtswissenschaft entwickelt das bestehende Recht, wie es sich geschichtlich ausgebildet hat; den Begriff des Rechtes und die Möglichkeit eines rechtlichen Handelns von Seite der Menschen setzt sie voraus. Die Mathematik endlich, dem Namen wie der Methode nach die Wissenschaft vorzugsweise, setzt die Begriffe von Grösse, Raum, Zahl und Mass voraus, ohne uns über das Wesen derselben nähere Aufklärung zu geben."[1]) Daraus sieht man, dass die Erfahrungswissenschaften sammt der Mathematik sich zwar innerhalb ihrer Grenzen mit völliger Selbständigkeit bewegen, dass sie aber über sich selbst hinaus zu einer höheren, für sie grundlegenden Wissenschaft, der Philosophie, treiben. Es herrscht also Eintracht zwischen den Erfahrungswissenschaften und der christlichen Philosophie, was sowohl jenen, als auch dieser zu grossem Nutzen gereicht. So vermeidet die christliche Philosophie zwei Extreme, welche darin bestehen, dass einerseits die Philosophie überhaupt von einigen sogenannten exacten Forschern verachtet wird, andererseits die einzelnen Erfahrungswissenschaften von einigen Philosophen a priori construirt werden.

3. Die christliche Philosophie fördert die schönen Künste, indem sie eine vernünftige Theorie derselben, welche Gottes, des Menschen und der Natur würdig ist und aus der Metaphysik und Moralphilosophie hervorgeht, aufstellt. Um uns davon zu überzeugen, wollen wir die Aesthetik der antichristlichen Philosophie mit der der christlichen vergleichen. Vom philosophisch-idealistischen Standpunkte ist dasjenige schön, worin die Einheit des Geistes und der Natur, des Unendlichen und Endlichen, die Identität des Bewussten und Bewusstlosen, sowie das Bewusstsein dieser Identität sich offenbart, worin das Absolute, die höchste Intelligenz, sich selbst vollkommen anschaut. Der Naturalist hält nur das Sinnlichnatürliche für schön; ihm ist die nackte Gestalt des Menschen oder vielmehr des Weibes das höchste Ideal der Schönheit; die Kunst gilt ihm als Religion und die Natur für deren Evangelium; seiner Natur soll man sich völlig hingeben, man soll wahr und gut und böse sein

[1]) Hagemann, Logik und Noëtik. S. 3.

wie die Natur. Nach dieser Anschauung werden die schönen Künste in ihren entblössten, unkeuschen Formen, in der wollüstigen Nacktheit viehisch. Für den Sensualisten besteht die Schönheit in derjenigen Beschaffenheit eines Körpers, durch welche er sinnliche Begierde erregt, oder durch welche unsere Nerven in eine leichte spielende Thätigkeit gerathen; das Schöne ist somit ein blosses Unterhaltungsmittel. Das zweite Extrem besteht darin, dass die Kunst lediglich um ihrer selbst willen da sei. Nach Kant ist nur das Subject wahrhaft schön; das Object ist es nur in Folge des Reflexes, den das Subject auf dasselbe wirft; dieser Ansicht gemäss spricht man von einem nicht existirenden Reiche des Ideales, der Schatten, der Träume, der reinen Formen. Wie Kant vertreibt auch Herbart die Schönheit aus dem Bereiche der Wahrheit, der Wirklichkeit, indem er meint, dass alle Schönheit auf Formen beruht, auf unseren Zusammenfassungen mehrerer theoretisch gleichgültiger Realen. Endlich wird das Schöne aus dem Bereiche des Guten verwiesen, da das Wohlgefallen an Dingen, welche der moralischen Ordnung angehören, nicht für bedingt durch die Ueberzeugung von der moralischen Gültigkeit erklärt und die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze bei jenen Dingen nur zufällig, überflüssig gehalten wird; darum ist nach dieser Ansicht der Bösewicht erhaben, und weil das Erhabene ein höherer Grad der Schönheit ist, auch schön. Gegen diese sechs Irrthümer bemerkt die christliche Philosophie, 1., dass das Schöne in der Welt zwar eine Offenbarung Gottes ist, dass aber darin das Wesen Gottes nicht besteht; 2., dass die sinnliche Natur nur relativ schön ist; 3. u. 4., dass es zwar unterhaltende und nützliche Künste gibt, dass diese aber mit den eigentlich schönen Künsten nicht zu verwechseln sind, welche die Gemüther zu veredeln, die Sitten zu reinigen, die Herzen zur wesenhaften Schönheit, zu Gott, zu führen haben und darum nicht zwecklos sind; 5., dass der Dichter idealisiren muss, dass er aber der Wahrheit nicht widersprechen darf; 6., dass es dem Dichter erlaubt ist, das Laster zu schildern, dass er es aber als eine Uebertretung der göttlichen Gebote, als eine Sünde, deren Bestrafung Gottes Gerechtigkeit und Vorsehung verherrlicht, schildern und dabei Mass halten soll. Nachdem die christliche Philosophie gezeigt hat, worin das Irrthümliche jener Ansichten besteht, gründet sie ihre Theorie von dem Schönen auf folgende Sätze: Die Wahrnehmung schöner Dinge macht uns Freude, gewährt uns geistigen Genuss; der vorzügliche Grund dieser

Freude, dieses geistigen Genusses, ist die absolut oder relativ vollkommene Liebe, welche uns naturgemäss und nothwendig Genuss bringt, ohne dass wir ihn direct anstreben; die Acte dieser Liebe setzen eine klare, lebendige Erkenntniss der Vorzüge des geliebten Gegenstandes voraus; liebenswürdig sind die Dinge durch ihre Vorzüge, durch ihre objective Vollkommenheit, durch das Ansichgutsein, durch ihre innere Güte. Daraus resultirt folgende Definition: Die Schönheit der Dinge ist ihre innere Güte, vermöge deren sie die vollkommene Liebe des dieselbe klar und lebendig erkennenden Vernunftwesens erregen und ihm dadurch geistigen Genuss verschaffen. Weil also die Dinge vermöge der Schönheit liebenswürdig sind und die Liebe eine Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten voraussetzt, so wird der Umfang der schönen Dinge nach dem Grade der Aehnlichkeit, welche der vernünftige Geist zwischen sich selbst und einem Anderen wahrnimmt, bestimmt. Es kann aber der mit vernünftigem Geiste begabte Mensch sich selbst als absoluten Massstab nicht betrachten, da er ein bedingtes Wesen ist; er muss, wenn er vernünftig denkt, zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, als dem Urquell aller Schönheit und dem unendlich schönen Wesen, hinaufsteigen und erkennen, dass Gottes Schönheit, seine Macht und Weisheit, seine Gerechtigkeit und Güte sich in seinen Geschöpfen auf eine natürliche Weise in beschränktem Masse offenbart, wenn wir von der übernatürlichen Offenbarung seiner Schönheit absehen. Daraus folgt, dass, je grösser die Aehnlichkeit ist, welche zwischen Gott und seinem Geschöpfe obwaltet, desto höher die Fülle innerer Güte ist, welche das Geschöpf besitzt, dass es also schöner ist. Auf dieser Wahrheit beruht die Rangordnung der schönen Dinge. Die persönlichen Wesen stehen höher, insofern sie alle Vorzüge der ethischen und intellectualen Ordnung besitzen; niedriger stehen unpersönliche Dinge, in welchen Festigkeit und Dauer, Licht und Klarheit, Leben und Bewegung, Regelmässigkeit, Zweckmässigkeit, Ordnung, Symmetrie, Harmonie, Vollkommenheit, Einheit in der Vielheit mannigfaltiger Theile, endlich Analogie des ethischen Lebens zur Darstellung gelangen. Diese doppelte Schönheit, nämlich die eines persönlichen Wesens und die eines unpersönlichen Dinges, ist in der Schönheit des Menschen vereinigt, welch' letzterer als die Erscheinung des geistigen Schönen in dem schönen Körperlichen bezeichnet werden kann. Die Schönheit des Menschen besteht also aus drei Elementen, indem sie in jeder der beiden Substanzen, aus welchen der Mensch

besteht, die ihr eigene Schönheit voraussetzt und drittens eine harmonische Verschmelzung dieser zwei Classen von Vorzügen erheischt. Daraus folgt, dass die erschaffene Schönheit ohne die Schönheit des Schöpfers keinen Halt, keinen Werth, keine Einheit besitzt, dass die sinnliche Schönheit der Natur ohne die Schönheit des Geistes unverständlich ist, dass die körperliche Schönheit des Menschen ohne die Schönheit der Seele eben in Folge dieser Disharmonie eher hässlich als schön zu nennen ist. Das sind die Grundzüge der Aesthetik, welche der christlichen Philosophie entspricht. Ist nicht eine solche Theorie des Schönen vernünftig? Ist sie nicht Gottes, des Menschen und der Natur würdig? Ist sie nicht eine reiche Quelle wahrhaft schöner Kunstwerke, welche uns geistiges Vergnügen bereiten, unsere Vernunft gehörig beschäftigen und unsere Herzen veredeln?

4. Die christliche Philosophie fördert, wie wir im II. Theile gesehen haben, die Interessen der katholischen Kirche. Diese Wirkung hat sie jedoch an der theologischen Facultät und in den Kanzelvorträgen, welche beim Gottesdienste für die Universitätshörer gehalten werden; an der philosophischen Facultät kann man von derselben nur soviel erwarten, dass die katholischen Zuhörer nicht um ihren Glauben gebracht werden und dass die nichtkatholischen gegen denselben nicht eingenommen werden.

Ferner gewährt die christliche Philosophie der menschlichen Gesellschaft einen grossen Nutzen, indem sie den Atheismus, den grössten und verderblichsten Irrthum gründlich widerlegt. Kann es ein grösseres Unglück geben, als wenn der Mensch sich von Gott, seinem Ursprunge und seinem Endziele, losreisst und ihn läugnet? Ein Universitätsprofessor, der die Philosophie vortrug, Dr. Heinr. Löwe, sagte dem Schreiber dieser Zeilen, dass er von seinen ehemaligen Zuhörern Dankschreiben erhalten hat, weil er sie vor dem Atheismus bewahrt hatte; umgekehrt kann aber kein Universitätsprofessor, wenn es einen solchen gibt, was ich nicht behaupten will, sagen, dass ihm seine Zuhörer dafür dankten, dass er sie zum religiösen Indifferentismus oder gar zum Atheismus anleitete. Man möge also die christliche Philosophie an der philosophischen Facultät einführen, auf dass die Zuhörer durch den Atheismus, der in einigen wissenschaftlichen Büchern gelehrt wird, weder selbst unglücklich werden, noch andere unglücklich machen. Wenn die Universitätshörer den Atheismus durch das Lesen atheistischer Bücher sich angeeignet haben und dann in's öffentliche Leben eintreten, so verbreiten sie

ihren Atheismus durch Wort und That in ihrer Umgebung; dadurch verursachen sie der menschlichen Gesellschaft ein grosses Uebel, da es keinen ärgeren Feind des Volkes geben kann, als wenn Jemand dem Volke die Religion nimmt. Es gibt zwar wenige Auctoren, welche direct den Atheismus lehren; zu diesen wenigen gehört z. B. der Materialist Büchner oder Feuerbach, die da sagen: „Es gibt keinen persönlichen Gott, es existirt bloss die Materie und die nothwendigen Naturgesetze," der Pantheist Schelling, der den letzten Grund aller Dinge, Gott, in die Dinge selbst hineinlegt, als das Absolute, das in den Dingen zur Erscheinung und Verwirklichung kommt. Aber es gibt Gelehrte, welche indirect den Atheismus durch folgende Ansichten verbreiten: „Die Existenz Gottes kann nicht bewiesen werden, sie ist nur wahrscheinlich." „Die Freiheit des Staates von religiösen Bestimmungen und selbst von religiösem Einflusse ist eine Grundbedingung seiner Wohlfahrt." „Der Ursprung des Rechtes ist rein menschlich." „Die Sittlichkeit hat mit der Religion nichts zu schaffen." „Zwischen dem Menschen und dem Thiere ist kein specifischer Unterschied." „Die menschliche Seele ist nicht persönlich unsterblich." „Dieses oder jenes Dogma, oder die gesammte katholische Lehre ist vernunftwidrig". „Christus ist ein blosser Mensch." Auch wird dem Atheismus Vorschub geleistet durch das Stillschweigen, welches der Gelehrte beobachtet, wenn er von Gott reden sollte.

Gegen solche atheistische Bestrebungen ist es angezeigt, die christliche Philosophie an der philosophischen Facultät einzuführen, welche einzig und allein fähig ist, dem Atheismus mit Erfolg entgegenzuarbeiten. Es kann sein, dass Vertreter anderer philosophischen Systeme als Universitätsprofessoren, von den besten Absichten geleitet, den Atheismus bekämpfen. Jedoch ihre Bemühungen entsprechen nicht den Erwartungen; es dürfte ihnen also die christliche Philosophie als Kampfgenossin gegen den Atheismus willkommen sein, wenn sie es mit der Bekämpfung desselben ernstlich meinen.

(Schluss folgt.)

Der Kampf um die Willensfreiheit.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Fortsetzung.)

W. Wundt.

Während Wahn den Determinismus nur als wahrscheinlichere Meinung vertritt, vertheidigt denselben Wundt mit einer solchen Heftigkeit, dass er den Indeterminismus nicht bloss aus psychologischen und logischen Gründen, sondern selbst aus ethischen und religiösen verwerflich findet. „So nehmen wir Alle in unserer Beurtheilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Uebertragung des naturalistischen Causalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen, die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Causalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hiesse gegen das Vernunftgesetz verstossen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben.“[1])

Mit Freuden constatiren wir den Fortschritt in der Wundt'schen Fassung des Determinismus beziehungsweise des Causalitätsprincips. Er gibt zu, dass der Determinismus meist die mechanische Causalität für die alleinige Causalität ansieht, während doch mit dem Indeterminismus eine geistige Verursachung, welche den Naturagentien ganz und gar abgeht, anerkannt werden muss. Nur unter der Voraussetzung, dass es keine andere, als die den Naturkräften eigene „mechanische“ Wirkungsweise gäbe, kann der Determinismus behaupten, die Freiheit hebe das Causalitätsprincip auf. Bei den Naturkräften kann man

[1]) Ethik, S. 409.

nämlich das Causalitätsprincip: Was geschieht, muss eine Ursache haben, auch umkehren und sagen: Wo die Ursache eines Geschehens gegeben ist, folgt dieses mit Nothwendigkeit. Gibt es aber geistige Agentien, die über der mechanischen Wirkungsweise der Naturwesen und Naturkräfte stehen, so kann von denselben nicht von vornherein behauptet werden, ihre Wirkungen folgten mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Kräften, wie dies bei den Naturwesen der Fall ist. Wenn man also nicht schon voraussetzt, was zum mindesten in Frage ist, nämlich, dass freie Causalität unmöglich sei, kann das Causalitätsprincip nicht umgekehrt, kann gegen die freie Entscheidung nicht das Causalitätsgesetz angerufen werden.

Mit der Anerkennung einer geistigen Causalität neben der mechanischen hat W. das stärkste Vorurtheil der Deterministen aufgegeben. Freilich trübt er diese Einsicht wieder durch die unbegreifliche Behauptung, die wir schon an der Lotze-Schopenhauer'schen Fassung des Causalitätsgesetzes rügen mussten, jede Ursache müsse wieder als Wirkung, jede Bedingung wieder als Bedingtes gefasst werden. Davon ist nun nichts im Causalitätsgesetz enthalten, sondern es „verstösst gegen das Vernunftgesetz", dass Alles bedingt sein soll, oder Eines das Andere bedinge.

Es würde allerdings gegen Logik und Psychologie verstossen, wenn wir die eingetretene freie Entscheidung nicht auf eine adäquate Ursache zurückführten. Damit ist aber freilich eine Erklärung aus ihren Ursachen nicht gegeben. Wir wissen nur, dass ein Theil der Ursächlichkeit auf die Zugkraft der Motive und ein Theil auf unsere freie Wahl fällt: wieviel dem einen oder dem andern Factor zuzuschreiben ist, können wir bei fremden Entscheidungen gar nicht, bei den eigenen oft nur annähernd angeben. Nur unser Bewusstsein kann uns sagen, ob wir mit Leichtigkeit oder mit Selbstüberwindung uns unter dem Einflusse der Motive entschieden haben.

„Doch wenn selbst der Indeterminismus mit den psychologischen und logischen Anforderungen in Einklang zu bringen wäre, so würde er immer noch aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein. In der That, nur der engherzige Egoismus einer Zeit, der die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eigene künftige Glückseligkeit geworden war, konnte dazu kommen, in dem Glauben an eine absolute Causalitätslosigkeit des Einzelwillens das Heil von Sittlichkeit und Religion zu erblicken."

Ich weiss nicht, ob diese schweren Anklagen irgendwelchen Vertheidiger der Freiheit treffen: mein Indeterminismus behauptet weder Causalitätslosigkeit des Einzelwillens, noch ist Egoismus oder Hoffnung auf das Jenseits der Beweggrund, der mich zur Anerkennung der Freiheit zwingt. Nur offenkundige Thatsachen hindern mich, eine Determination meines Willens durch die Motive und meine subjectiven Anlagen anzunehmen: von der Freiheit meines Willens habe ich weit mehr zu fürchten, als zu hoffen. Ich hätte viel häufiger Grund gehabt, bei meinem schlechten Gebrauch der Freiheit mich mit Determination zu entschuldigen, als mir meine guten Entschliessungen Aussicht auf Belohnungen eröffneten. Was würden die Deterministen dazu sagen, wenn wir mit mehr Fug diese Verdächtigung gegen sie kehrten und erklärten, das Verlangen, von den Vorwürfen des Gewissens frei zu werden, bestimme sie, die Freiheit zu leugnen? Könnten nicht auch wir die Verdächtigung aussprechen, sie müssten nicht so viel vom Jenseits zu hoffen haben, dass sie so gerne darauf verzichten?

Aber Wundt leistet das Unglaubliche, er beweist, dass nicht im Determinismus, sondern im Indeterminismus die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. „Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Causalität folgt, welche theils durch seine ursprünglichen Anlagen, theils durch die Entwickelung seines Charakters bedingt ist. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesammten geistigen Vergangenheit determinirt wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte ‚liberum arbitrium' des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motivs übrig. Und aus solchen zufälligen Trieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit dieselbe innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den

Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein solcher Hekastotheismus, bei welchem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.“[1])

Merkwürdig! Durch das liberum arbitrium wird der Mensch ein Spielball zufälliger Triebe und Gott zugleich! Diese ganze Expectoration könnte man mit denselben Worten gegen den pantheistischen Determinismus kehren, während sie gegen den Indeterminismus rein unverständlich erscheint.

Wenn wir von der Definition der Freiheit, wie sie hier Wundt gibt, ausgehen, so sieht man auf der Stelle, dass sie das hauptsächlichste Moment in der freien Entscheidung übersieht, beziehungsweise voraussetzt, was zu beweisen ist. „Der inneren Causalität folgen“ heisst nur dann frei handeln, wenn die bestimmte Art, wie wir dieser Causalität folgen, unserer Wahl anheim gegeben ist. Und eben weil wir wählen können, brauchen wir nicht einem zufällig im Bewusstsein gegebenen Motiv zu folgen, sondern können uns nach Belieben andere Motive vorstellen. Soll aber durch die innere Causalität in Verbindung mit den Motiven die bestimmte Entscheidung determinirt sein, dann muss ich mich willenlos jener Determination hingeben, es bleibt nirgends eine Möglichkeit für mich, bestimmend in mein Wollen einzugreifen: ich bin ein Spielball meines Charakters und der zufällig einwirkenden Motive. Auch zur Bildung meines Charakters kann ich nichts thun; denn eine jede Entscheidung, die ich nach dieser Richtung hin fassen will, ist ja determinirt durch vorhergehende innere und äussere Zuständlichkeiten: dem Fatalismus kann nun der Determinismus einmal nicht entrinnen. Es wäre ganz unverständlich, wie W. den Indeterminismus Hekastotheismus nennen könnte, wenn er nicht anderswo von der freien Entscheidung als von der causa sui spräche. Der Ausdruck causa sui enthält einen Widerspruch: denn Nichts kann durch sich verursacht sein. Auch Gott ist nicht causa sui, sondern ens a se, er hat den Grund seines Seins nicht in einem Andern, sondern in sich selbst. Die freie Handlung ist aber weder causa sui noch ens a se, sondern ihr proportionirter Grund setzt sich zusammen aus einem subjectiven Momente, der Fähigkeit des Willens, und einem objectiven, den Motiven.

---

[1]) A. a. O. S. 410, f.

H. Münsterberg.

Am gründlichsten räumt Münsterberg[1]) mit der Freiheit des Willens auf, indem er den Willen selbst leugnet. Die Willensäusserungen lassen sich nach ihm auf die willkürlichen Muskelcontractionen zurückführen. Folgendes ist seine Theorie:

„Eine Seelentheorie wird den gesammten psychischen Erscheinungen gerecht, wenn sie als einzige Function der Seele die Empfindung annimmt, welche durch Qualität, Intensität und Gefühlston charakterisirt ist; eine bestimmte Gruppirung von Empfindungen nennen wir Wille."

„Fragen wir, worin denn nun das empirische Freiheitsgefühl bei unseren Willenshandlungen besteht, so müssen wir es zweifellos in dem Bewusstsein der Thatsache suchen, dass der als erreicht wahrgenommene Effect übereinstimmt mit der als Zweck anticipirten Vorstellung; das ist die innere Freiheit der Triebhandlung. Die höhere Freiheit der Wahlhandlung stützt sich aber noch auf das weitere Moment, dass auch die Motive für die Wahl jener Zweckvorstellung dem Bewusstsein gegeben waren und diese Wahl selbst sich im Bewusstsein vollzog. Doch auch das lebendigste Gefühl praktischer Freiheit kann nichts an der Thatsache ändern, dass der Wille aus nichts weiter besteht als aus der, von associirten Kopfmuskel-Spannungsempfindungen häufig begleiteten, Wahrnehmung eines durch eigene Körperbewegung erreichten Effectes mit vorhergehender aus der Phantasie, d. h. in letzter Linie aus der Erinnerung geschöpfter Vorstellung desselben, und dass diese anticipirte Vorstellung, wenn der Effect eine Körperbewegung selbst ist, uns als Innervationsempfindung gegeben ist."

Und so betrachtet nicht etwa bloss die Physiologie den Willen, sondern auch die Psychologie: „Wir verfolgten den Willen und die Willenshandlung von der psychologischen Seite und fanden bei der empirischen Analyse im Willen nichts Unbekanntes, nichts, das dem Empfindungsinhalt der Seele uncoordinirt gegenüber stände, sondern lediglich eine bestimmte Reihenfolge von Empfindungscomplexen; wir sahen, dass wir dann von einer Willensleistung sprechen, wenn der Wahrnehmung eines durch eigene Bewegung erreichten Effectes die Vorstellung der Erreichung, respective

[1]) Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiol. Psychol. Freiburg Mohr. 1888.

der Bewegungsempfindung die Erinnerungsvorstellung derselben, d. h. die Innervationsempfindung vorausging."

Und um den Willen vollständig zu eliminiren erklärt er: „Die Auffassung des Willens als specifischer Impuls, gewissermassen als Stoss, als Thätigkeit, im Gegensatz zum passiven Erlebniss der Vorstellung, mag ja ganz anschaulich sein, wenn man Bewusstseinsthatsachen sich räumlich vorstellen will; die Analyse des wirklich Gegebenen aber zeigte uns, dass zwischen die Vorstellung des Effectes und die Wahrnehmung desselben, respective zwischen die peripher ausgelöste Bewegungsempfindung und die vorher reproducirte Erinnerungsvorstellung derselben sich nichts, absolut nichts psychisch dazwischen schiebt."

Wenn man nun doch sich gedrungen fühlt, nach der Ursache der Bewegung z. B. unserer Glieder zu fragen, so findet sie M. in reflectorischen Thätigkeiten des Gehirns. „Der Wille ist ein Empfindungscomplex; er ist somit an die sensorischen Centraltheile, d. h. an diejenigen, deren Reize peripher ausgelöst und centripetal geleitet werden, gebunden." Nämlich: „Jede Ganglie der (Gehirn-) Rinde ist Endorgan einer centripetalen Bahn — jede Ganglie daselbst ist aber auch Anfangsorgan einer motorischen Bahn; jede Ganglie mit dem zuleitenden und fortleitenden Anhang repräsentirt somit vollkommen die Functionen eines thierischen Individuums und bildet das physiologische Element jeder animalen Bewegung. . . . Jedes Centrum (im Gehirn) ist sensorisch und motorisch zugleich; jeder motorische Impuls hat seine Quelle im zugeleiteten Reiz, und jede sensorische Erregung dringt weiter fort in die motorische Bahn."

Und wie ist die Ganglienzelle zu einer so wunderbaren Thätigkeit gelangt? Durch Züchtung: „Die durch die Nützlichkeit des Erfolges in der gesammten Thierreihe in unendlichem Zeitraume entstandene Anpassung besteht nun eben darin, dass jede Rindenzelle gerade die dem Reize zweckmässig entsprechende Bewegung auslöst, dass jeder einfache Reiz vom ersten Athemzug an seine Erregung durch die Hirnrinde auf solche motorische Bahnen überführt, deren Bewegungserfolg dem Individuum jenem Reize gegenüber nützlich ist."

Ein so radicaler Sensualismus und materialistischer Determinismus ist meines Wissens bis jetzt noch von Niemanden gewagt worden. Das gesammte Geistesleben wird auf Empfindungen und Associationen, die natürlich wieder nichts als Empfindungen liefern, zurückgeführt, und selbst der Wille, dem die Sensisten noch eine Stelle neben den

Vorstellungen einräumten, wird als blosse Nervenreaction hingestellt. Wenn aber unsere geistigen Begriffe, wie Einheit, Geist, Gesetz, Sittlichkeit nicht auf Empfindungen zurückgeführt werden können, dann noch weit weniger unser geistiges Streben nach Tugend, Gott, Wahrheit, und am allerwenigsten die freie Entscheidung. Steht also diese Theorie mit unserem gesammten höheren Geistesleben in schroffem Widerspruch, so wird sie auch schon durch die nächstliegenden Thatsachen Lügen gestraft.

Es ist nicht wahr, dass jeder Empfindung eine Bewegung entsprechen müsse; selbst den heftigsten Empfindungen der Lust und des Schmerzes gegenüber kann unser Wille sich nach der entgegengesetzten Richtung entscheiden. Und diese Entscheidungen werden weder von irgend welchen Empfindungen angeregt, noch sind sie nothwendig auf Muskelcontractionen gerichtet: sie können ein durchaus übersinnliches Gut zum Endziel, wie zum anregenden Motiv haben. An dem Verfahren Münsterbergs, einem Anhänger und Pfleger der experimentellen Psychologie, kann man recht handgreiflich sehen, wohin die „exacte“ naturwissenschaftliche Methode auf das Geistesleben pedantisch angewandt, führt. Der Wille wird aus allen seinen concreten Verhältnissen: Antecedentien und Folgen herauspräparirt, um ihn isolirt mit der Pincette zu fassen oder mit dem Registrirapparate zu messen: aber siehe, er ist so unter der Hand des Experimentators verflüchtigt, und man kann nun als experimentell festgestellt proclamiren: Es gibt keinen Willen, was man als solchen bezeichnet ist eine metaphysische Zuthat zu dem empirisch Gegebenen.

Wir können freilich auch kraft des metaphysischen Princips vom hinreichenden Grunde die Existenz eines von der Vorstellung und der ihr folgenden Bewegung verschiedenen Impulses beweisen; denn die Vorstellung reicht nicht hin, um immer die Bewegung hervorzurufen. Aber auch ohne Schliessen sind wir uns ja unmittelbar bewusst, dass wir Ursache der Bewegung sind. Eine merkliche Kraftanstrengung ist freilich meist nicht nöthig, und darum kann die Willensthätigkeit von einem oberflächlichen Beobachter übersehen werden. Ist aber die Gliedbewegung eine ungewohnte, ist sie schwierig auszuführen, dann tritt unser Willensimpuls mit grosser Klarheit hervor.

Münsterberg bringt die psychische Causalität genau unter dieselbe Kategorie wie die physische. „Nicht mehr und nicht

weniger [als vom physischen] dürfen wir vom psychischen Causalitätsgesetz erwarten. Stellt man sich darunter vor, dass man den inneren Zusammenhang der psychischen Erscheinungen durchschauen könne, so gibt es allerdings keine psychische Causalität, aber dann gibt es auch keine physische, denn auch das physische Causalgesetz enthüllt uns nicht das innere Wesen der anschaulich zusammenhängenden Zustände. Dagegen gilt in der psychischen Erscheinungswelt genau wie in der physischen, dass wir die Vorgänge begreifen, indem wir sie solange auf einfachere zurückführen, bis sich als Elemente solche Vorgänge ergeben, die wir uns vorstellen, d. h. in unserem eigenen Bewusstsein nacherzeugen können. Die psychischen Thatsachen, wie sie uns im Leben des Gesammtbewusstseins, in Sprache und Geschichte, in Sitte und Religion, in Staatsleben und Wirthschaft, in Kunst und Wissenschaft entgegentreten, sie sind für uns unbegreiflich, so lange wir ihr Entstehen in ihren einzelnen zusammensetzenden Factoren nicht in unserem Geiste vorstellen können; sobald wir aber, etwa ein historisches Ereigniss auf Vorgänge zurückgeführt haben, die wir in unserem Bewusstsein nacherzeugen können, so ist es uns vollständig begreiflich, es ist uns, wie wir sagen, in seinem psychologischen Causalzusammenhang verständlich.

„Das, was in unserem eigenen Bewusstsein vor sich geht, bedarf für uns nicht erst der Reducirung auf einfachere Vorgänge, um vorgestellt werden zu können, da es von vornherein ja uns als unser Vorstellungsinhalt gegeben ist. Es hat daher keinen Sinn, nach den psychologischen Ursachen unseres eigenen psychologischen Geschehens zu fragen, denn alle Zurückführung auf Causalität besteht ja in der Zurückführung auf Vorstellungsverknüpfungen, wie sie in unserem eigenen Bewusstsein vorkommen, darüber hinaus kann es keine Erklärung mehr geben, die den Charakter der Wissenschaft besitzt. Was Gemüth und Phantasie zur Abrundung unserer Weltanschauung in diesen Dingen mitreden, kann uns ja in der beschränkten Sphäre der Wissenschaft nicht kümmern. Wissenschaftlich sind uns die für das eigene Bewusstsein gegebenen einfachen Zustandsverbindungen, mögen sie Anschauung der Aussenwelt oder Erlebniss innerer Vorgänge enthalten, die letzten unreducirbaren und deshalb unerklärbaren Thatsachen. . . .

„Hält die Wissenschaft an der Maxime fest, alle Vorgänge der Welt müssen sich auf solche Axiome zurückführen lassen, so müssen umgekehrt, bei Kenntniss der Bedingungen und der Axiome die

daraus für die Vorstellung sich ergebenden Folgen auch die wirklichen werden, die Thatsachen, auch die psychologischen, lassen sich somit, wo die Bedingungen vollkommen bekannt sind, im voraus ableiten. Eben darin liegt die strenge Herrschaft des Causalgesetzes, eben desshalb macht das Causalgesetz uns den Weltlauf physisch und psychisch zu einem nothwendigen, eben desshalb dürfen wir, von keinem physiologischen Einwand zurückgedrängt, die Causalität auch für die Erscheinungen des sittlichen Lebens festhalten, können die Ursachen des sittlichen Willens wirklich im Ich, nicht in Zellengruppen suchen — nur dürfen wir nie vergessen, dass uns vom wirklichen Vorgang doch schliesslich auch das Causalitätsgesetz nichts enthüllt, dass uns die Axiome doch nur gegebene Thatsachen sind, dass nur ein Vorgang wohl begriffen und nothwendig erscheint, wenn ich ihn in mir vollständig nacherzeugen kann, dass aber kein menschliches Wissen mir sagen kann, wesshalb bei jener psychologischen Nacherzeugung auf jenen Affect gerade dieser, nicht jener Willensact folgt, ebensowenig wie wir wissen, wesshalb eine Bewegung beharrt. Wir wissen nur, dass wir beides nicht anders vorstellen können.“ [1])

Psychische und physische Causalität stimmen allerdings darin überein, dass wie in der materiellen Welt keine Wirkung ohne Ursache sein kann, so auch in der geistigen jedes Geschehen seinen entsprechenden Grund hat. Derselbe ist hier aber nicht lediglich im vorhergehenden Zustande des Subjectes sondern theils in den anregenden Objecten theils in den Vermögen des Handelnden zu suchen. Es gibt aber auch ein Vermögen, der Wille, der sich freithätig unter dem Einflusse der Motive zu entscheiden im Stande ist. Auch darin kommt die psychische Causalität mit der physischen überein, dass wir, wie den causalen Zusammenhang zweier Ereignisse in der Körperwelt, so das Abhängigkeitsverhältniss der psychischen Zustände nicht beobachten können. Wir wissen, dass wir den Willen haben, unsere Glieder zu bewegen, unser Denkvermögen in Thätigkeit zu setzen, aber der innere Einfluss unseres Willens auf Bewegung und Denken entzieht sich unserer Erfahrung. Dagegen aber sind wir uns bewusst, dass wir die Ursache unseres Wollens sind und zwar freie Ursache desselben. Wir können also hier die Vorgänge des Seelenlebens nicht bloss auf einfachere Thatsachen desselben zurückführen, sondern

[1]) Münsterberg, Der Urspr. d. Sittlichkeit. S. 36 ff.

auch deren Ursachen und bis zu einem gewissen Grade auch die Beschaffenheit dieser Ursachen erkennen. Es ist also falsch, dass uns das Causalitätsgesetz nichts über den inneren Zusammenhang der Ereignisse, nichts über die wahren Ursachen derselben sagen könne. Es ist dies schon für die materielle Welt unrichtig; denn die letzten Ursachen der materiellen Welt, die Atome und ihre Bewegungen, müssen nach dem Causalitätsgesetz den zu erklärenden Wirkungen entsprechend angenommen werden. Noch bestimmter weist uns die Erfahrung auf die Geistessubstanz als auf die Ursache der geistigen und insbesondere der freien Willenshandlungen hin. Bei den unfreien psychischen Zuständen können wir nicht sagen, warum z. B. auf ein bestimmtes Gefühl ein anderes folgt, bei den freien wissen wir, dass wir die Aufeinanderfolge freithätig bestimmen; schon diese Unterschiedenheit von zweierlei Zuständen im Bewusstsein beweist, dass die Aufeinanderfolge nicht immer eine nothwendige ist. Dann kann aber auch unmöglich die Kenntniss der Bedingungen einer Handlung uns die Verwirklichung derselben garantiren, es ist gegen Erfahrung und Vernunft, aus den Bedingungen einer freien That diese im Voraus ableiten zu wollen.

A. Schopenhauer.

Obgleich wir in gegenwärtiger Abhandlung vor Allem die Angriffe der neuesten Vertreter des Determinismus auf die Willensfreiheit abzuwehren beabsichtigen und es gewiss an geschickten und heftigen Vertretern desselben aus der neuesten Zeit nicht fehlt, gehen wir doch hiermit auf eine etwas ältere Zeit zurück, und dies aus doppeltem Grunde. Einmal ist es von besonderem Interesse, die Stellung etwas näher kennen zu lernen, welche der pantheistische Pessimismus der Thatsache der Willensfreiheit gegenüber einnimmt; nun haben wir aber die Polemik Ed. v. Hartmanns gegen das liberum arbitrium bereits an einem anderen Orte einer Kritik unterzogen.[1]) Von dem Pessimisten Schopenhauer aber ist neuestens noch behauptet worden, dass er mit unübertrefflicher Klarheit die Illusion des Freiheitsbewusstseins aufgedeckt, dass die darauf bezüglichen Ausführungen ein Meisterstück Schopenhauer'scher Philosophie darstellten.[2]) Sehen wir uns dieselben also etwas näher an.

---

[1]) Apologetik. I. Bd. S. 240 ff.

[2]) Jodl, Gesch. d. Ethik. II. Bd. S. 239 ff.

Schopenhauer hat dem Probleme über die Willensfreiheit besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Nicht nur in seinem Hauptwerke: „Die Welt als Wille u. V.“, sondern auch in einer eigenen Schrift, welche durch die Preisfrage der Norw. Gesellsch. d. Wissenschaft veranlasst war, handelt er über diese auch für den Pantheismus fundamentale Frage. Nach Schopenhauer wäre ein freier Wille derjenige, welcher nicht durch Gründe bestimmt würde, dessen einzelne Thätigkeiten schlechthin aus ihm selbst stammten, ohne durch gegebene Bedingungen nothwendig herbeigeführt zu sein. Das sei aber undenkbar, weil gegen das Fundamentalgesetz des menschlichen Denkens, den Satz vom hinreichenden Grunde. Ein freier Willensact wäre etwas absolut Zufälliges.

Diese Argumentation beruht auf einem groben Missverständnisse in Betreff der Freiheit sowohl, wie des Satzes vom hinreichenden Grund. Die Freiheit besteht nicht darin, dass der Wille rein aus sich einen Entschluss fassen kann; auch der freie Wille kann sich nur unter dem Einflusse der Motive bestimmen. Die Freiheit besteht darin, dass keines der Motive den Entschluss allein und nothwendig bestimmt, sondern es dem Willen anheim gegeben ist, dem Einflusse des einen oder des andern Motives zu folgen. Wenn Schopenhauer dagegen einwendet, das sei der rechte Freiheitsbegriff nicht, es sei Halbheit, von Motiven zu sprechen, die nicht nöthigten, so werden wir doch wegen dieses seines ihm so geläufigen sarkastischen Tadels den thatsächlich gegebenen Freiheitsbegriff nicht aufgeben, sondern bei dem wahren Sachverhalt, der zwischen zwei absurden Extremen in der Mitte liegt, stehen bleiben dürfen. Es ist eine Absurdität, dass ein endlicher Wille rein aus sich ohne alle Motive sich entschliesse, es ist aber auch absurd, dass ein Wille von unbegrenzter Tendenz, wie sie dem menschlichen Strebevermögen zukommt, mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit einem Motive folge, das nur endliche Anziehungskraft ausüben kann, nothwendig ein Gut verlange, von dem klar erkannt ist, dass es ihm nicht nothwendig sei. Wir hätten also gerade in der deterministischen Auffassung des Willens eine Erscheinung ohne hinreichenden Grund: eine Fähigkeit von unendlicher Spannkraft, welche nach dem Guten überhaupt strebt, würde durch ein einzelnes endliches Gut bewältigt.

Dass in der Annahme der Freiheit der Satz vom hinreichenden Grunde nicht zu seinem Rechte komme, kann nur der behaupten, der diesen Satz selbst erst verdreht hat. Der hinreichende Grund

für die freie Willensentscheidung ist das Zusammenwirken von Fähigkeit und Object oder Motiv. Von der Fähigkeit wird vorzüglich die Existenz des Actes, von dem Objecte die Richtung desselben, seine Specification bestimmt, wobei freilich auch eine Einwirkung des Objectes als causa finalis auf das Zustandekommen des Actes mit eingeschlossen ist. Es ist also eine böswillige Entstellung, wenn gesagt wird, die freie Willensentscheidung sei eine Thätigkeit ohne hinreichenden Grund.

Freilich bietet das Princip vom hinreichenden Grunde noch eine andere Seite dar: Wo der hinreichende Grund für etwas gegeben ist, muss dieses nothwendig erfolgen. Und diese Fassung scheint die Freiheit auszuschliessen. Der hinreichende Grund für die Entscheidung ist der Wille und ein Motiv. Also muss, wenn ein Motiv sich dem Willen darstellt, die Entscheidung folgen. — Aber bei dieser Argumentation wird das Resultat durch eine „petitio principii" erschlichen. Es wird nämlich bereits vorausgesetzt, was in Frage ist, dass freie Entscheidungen nicht möglich sind. Sonst kann man nicht sagen, dass Wille und Motiv für sich schon hinreichender Grund der freien That sind. Vielmehr ist die freiwillige Beeinflussung des Willens seitens des Motivs der letzte adäquate Grund für die Entscheidung. Wille und Motiv sind hinreichend, damit eine Entscheidung stattfinden *könne*, nicht aber dass sie *wirklich* stattfindet.

Man möge dagegen nicht einwenden, dass damit als hinreichender Grund des freien Wollens das Wollen selbst — eine offenbare Absurdität oder eine nichtssagende Erklärung — gefasst wird. — Wenn wir die freie Entschliessung zum ausschlaggebenden Grunde ihrer selbst machen, so soll das nicht heissen: es begründet eine That sich selbst, oder: sie hat keine Begründung, sondern es wird damit gesagt, dass das Motiv den Willen nicht bestimmt, sondern der mit Wahlfreiheit ausgestattete Wille es in seiner Gewalt hat, von dem einen oder andern Motiv zu dieser oder jener Handlung sich bestimmen zu lassen.

Dagegen könnte nun wieder eingewendet werden: Wenn der Wille ein Motiv dem andern vorzieht, so thut er dies entweder ohne Motiv oder unter dem Einflusse eines Motivs. Wenn ohne Motiv, dann haben wir was oben in Abrede gestellt wurde, dass die Entscheidung lediglich und ursprünglich aus dem Willen hervorgeht. Bestimmt den Willen aber ein Motiv zur Bevorzugung eines Motivs, so geschieht dies entweder nothwendig oder mit Freiheit. Wenn

ersteres, dann ist überhaupt kein Platz für die Freiheit, wenn letzteres, dann kehrt die Frage wieder und so fort ohne Ende.

Um ein Motiv einem andern vorzuziehen, bedarf es keines neuen, von dem vorliegenden verschiedenen Motives, sondern dasjenige, welches bevorzugt ist, ist dasjenige, unter dessen Einfluss die Entscheidung nach bestimmter Richtung hin erfolgt. Doch mag uns der innere Vorgang der Motivation bei der freien Entscheidung nicht recht klar vorliegen, die Thatsache steht durch das Bewusstsein so fest, dass sie durch keine Dialektik verdunkelt werden kann.

Aber „mit geradezu unübertrefflicher Klarheit, sagt Jodl, zeigt nun Schopenhauer die Täuschung auf, welche dieser angeblichen Thatsache des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt.“ Das Selbstbewusstsein sagt nämlich, wie man sich auch wenden und drehen mag, nichts weiter aus, als die Freiheit des Thuns unter der Voraussetzung des Wollens. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als vom Menschen gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, dass er auch Entgegengesetztes thun könne, wenn er will. Es wird hier allgemein das Wünschen mit dem Wollen verwechselt. Wünschen, d. h. dem Willen vorstellen, kann freilich Jeder Entgegengesetztes: aber ob wir von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine so gut, wie die andere wollen können, ist durch das Bewusstsein allein nicht festzustellen. Denn erst die That offenbart dem Selbstbewusstsein, welche er wirklich wolle. Der Intellect erfährt die Beschlüsse des Willens erst a posteriori; er kann nur die Motive deutlich entfalten; ihm müssen natürlich auf seinem Standpunkte die entgegengesetzten Erscheinungen gleich möglich erscheinen, und das ist eben der falsche Schein der Willensfreiheit. Ueber die gesetzmässige Nothwendigkeit, mit der aus zwei entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere wirklich wird, sagt das Bewusstsein nichts, ebensowenig als von der Möglichkeit entgegengesetzter Willensäusserungen bei gegebenem individuellem Charakter und bei individuell bestimmten Verhältnissen.

An dieser ganzen Ausführung ist nur das eine klar, dass sie offenbar den Thatsachen, wie sie uns ganz unzweideutig im Bewusstsein gegeben sind, widerspricht. Das Bewusstsein sagt uns nicht bloss, dass von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine so gut möglich ist als die andere, sondern auch, dass wir es in unserer Gewalt haben, die eine so gut zu wählen wie die andere. Und wenn eine Wahl getroffen ist, sind wir uns nicht bloss bewusst, dass auch eine andere Entscheidung möglich war, sondern dass es in unserer Gewalt lag, eine

andere zu treffen. Dass statt der getroffenen Entscheidung eine andere möglich war, braucht gar nicht vom Bewusstsein bezeugt zu werden, ja diese abstracte Möglichkeit kann gar nicht Gegenstand des Bewusstseins sein, das nur auf innere Thatsachen gerichtet ist. Der Intellect erkennt, ohne irgend welche innere Erfahrung zu bedürfen, mit aller Klarheit, dass von zwei z. B. contradictorisch entgegengesetzten Handlungen die eine ebenso gut wie die andere möglich ist, und aus langjähriger Erfahrung ist ihm bekannt, dass der Wille auch die eine ebenso gut ausführen kann, wie die andere. Zu dieser Erkenntniss bedarf es nicht einmal der deutlichen Entfaltung der Motive; hat aber der Intellect eine Anzahl Motive dem Willen vorgehalten, so sagt uns das Bewusstsein ganz klar, dass er zwar von dem einen oder dem andern angezogen, keineswegs aber genöthigt wird. Und selbst abgesehen von dieser inneren Erfahrung ist es dem Verstande einleuchtend, dass eine universale Fähigkeit wie der Wille von einem particularen Gute nicht mit Nothwendigkeit bestimmt werden kann.

Ganz irrig ist es, dass die Freiheit, wie sie im Bewusstsein gegeben ist, nur darin bestehe, dass wir Entgegengesetztes thun könnten, wenn wir wollten. Eine solche Freiheit muss jedem Acte, nicht bloss den Willensacten, zuerkannt werden. Denn von jeder Handlung ist wahr, dass, wenn man anders handelte, anders dächte, anders fühlte, Entgegengesetztes von dem wirklich wäre, was man wirklich thut. Und doch sind wir uns solcher Acte, wie des Schliessens, des Schmerzempfindens nicht als freier, wie beim Willen, sondern als nothwendiger bewusst. Wenn ich urtheile, dass zwei Mal Zwei Vier ist, sagt mir das Bewusstsein, dass ich nicht anders urtheilen kann; warum sagt es mir nun nicht auch, wenn ein Willensact vorliegt, dass ich nicht anders wollen kann? Wenn die objective Möglichkeit des Gegentheils, d. h. die Contingenz der Handlung ihre Freiheit ausmacht, dann müssten aus gleichem Grunde alle Thätigkeiten des Menschen gleich frei sein und dem Bewusstsein ganz gleich frei erscheinen. Die „mit unübertrefflicher Klarheit aufgezeigte Täuschung“ im Freiheitsbewusstsein enthält für diesen Unterschied des Bewusstseins nicht die mindeste Erklärung.

Wenn nun Schopenhauer gar meint, der herabfallende Stein würde, wenn er Bewusstsein hätte, sein Fallen für ein freies halten, so lässt sich darüber leicht die Probe anstellen. Wenn er zur Thüre hinaus oder aus dem oberen Stock zum Fenster hinausgeworfen würde, möchte ihm wohl das Bewusstsein sagen, dass er frei falle? Aller-

dings nach seiner Theorie, denn er könnte ja auch den Fall nicht thun, wenn er z. B. sich weniger impertinent benommen hätte. Aber jeder weiss, dass wenn er durch einen Stoss zum Fallen gebracht wird, er das Bewusstsein nicht von freiem, sondern von aufgezwungenem Fallen hat. Man möge nicht einwenden, dieses Bewusstsein rühre von der Kenntniss des erhaltenen Stosses her. Denn wenn Jemand schlafend hinabgeworfen wird, dürfte er beim Erwachen kaum glauben, dass er mit Freiheit falle.

Doch hat Schopenhauer noch einen andern Grund für die Selbsttäuschung beim Freiheitsbewusstsein in Bereitschaft. Er entwickelt eine Stufenleiter der Motivation, in welcher die Wirkungsart der Causalität immer vollkommener aber auch immer unanschaulicher wird. In der anorganischen Natur haben wir die Ursache im engsten Sinne, bei Pflanzen tritt sie auf als Reiz, bei den Thieren als Motiv im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Abstufung in diesen Formen der Causalität liegt darin, dass Ursache und Wirkung immer mehr und mehr auseinander treten, der unmittelbar fassliche Zusammenhang zwischen beiden immer mehr zurücktritt, dass die Ursache immer weniger materiell und handgreiflich wird, und darum immer weniger in der Ursache, dagegen mehr in der Wirkung zu liegen scheint. Die Entfernung von Motiv und Handlung tritt schon bei den intelligenteren Thieren stark hervor, unermesslich wird sie beim Menschen; denn derselbe hat einen unendlichen Gesichtskreis und er ist darum nicht an anschauliche Motive der „Gegenwart und der nächsten Umgebung gebunden." So ist der Mensch frei von dem unmittelbaren Zwange der anschaulichen, gegenwärtig auf seinen Willen wirkenden Motive. Er hält sich aber in noch höherem Grade für frei, weil der oft unendlich complicirte Zusammenhang der Motive den Eindruck macht, als entscheide sich der Wille von selbst und jeder seiner Acte sei ein absoluter Anfang. Diese Täuschung wird verstärkt durch die falsche Deutung der Zuversicht des Selbstbewusstseins: „Ich kann, was ich will."

In diesem „Meisterstücke Schopenhauer'scher Philosophie" können wir nur ein Agglomerat von Missverständnissen, Verdrehungen und irrigen Behauptungen erblicken. Die Freiheit des Willens gegenüber der Unfreiheit der Thiere, Pflanzen und Naturkörper besteht nicht in einem geringeren Einflusse der Ursache auf die Wirkung, nicht in einer geringeren Abhängigkeit der letzteren von ersterer, wie Sch. fälschlich annimmt. Die freie That hat nach dem Indeterminismus

ganz dieselbe Bedürftigkeit der Ursache wie das Rollen der Kugel, nur liegt dieselbe nicht ausschliesslich im Motive, sondern zum Theil in dem freien Willen. Der Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung wird gerade immer anschaulicher, je mehr wir von der todten Materie uns entfernen und dem freien Willen uns nähern. Der Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung ist überhaupt kein anschaulicher Vorgang, sondern wird nur mit dem Verstande erschlossen. Wir beobachten den Stoss und sehen das Rollen darauf unter Umständen folgen, dass wir annehmen müssen, ersterer sei die erforderliche Ursache. Dass der Reiz, der auf die Thiere und Pflanzen wirkt, Ursache ihrer Bewegungen ist, drängt sich schon dem Verstande weit stärker auf, zumal wir durch unser Bewusstsein etwas Aehnliches erfahren. In unserm Bewusstsein können wir nämlich einigermassen den Einfluss unseres Ich auf seine Thätigkeit beobachten. Derselbe ist bei den nothwendigen Acten, wie beim Denken, Schliessen immer sehr unvollkommen, indem das Object zur Thätigkeit bestimmt und also mit dem Ich zum Zustandekommen derselben zusammenwirkt. Bei der freien Thätigkeit aber beobachten wir den Einfluss unseres Willens auf seinen Entschluss ganz unverschleiert und sonnenklar. Es ist also grundfalsch, dass mit der Erhebung auf der Stufenleiter der Ursächlichkeit deren Wirkungsweise immer weniger anschaulich werde, und ein Missverständniss, dass immer mehr der Wirkung und weniger der Ursache zugeschrieben werde.

Eine weit zutreffendere Stufenleiter der Weltwesen hat der hl. Thomas aufgestellt. Dieselbe bezieht sich auf die Abstufung der Immanenz der Thätigkeiten. Bei den leblosen Wesen fehlt jede Immanenz: sie werden nur von äusseren Ursachen in Thätigkeit gesetzt. Die Pflanzen stehen auf der niedrigsten Stufe der Immanenz: sie werden durch ein ihnen anerschaffenes inneres Princip (freilich unter äusseren Einflüssen) zum Wachsthum und Stoffwechsel bestimmt. Die Thiere stehen höher, indem sie durch Vorstellungen, die sie sich selbst erwerben, zur Thätigkeit bestimmt werden. Ueber ihnen steht der Mensch, der sich selbst das Ziel seiner Thätigkeit freithätig steckt. Die Abstufung liegt also nicht in der zunehmenden Unabhängigkeit von Motiven, sondern in der Verlegung des causalen Einflusses von aussen nach innen, also in der Verinnerlichung der Causalität, in der wachsenden Einsicht in den Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung.

Nach Schopenhauers Fassung der Freiheit wäre das Thier gerade so frei als der Mensch. Denn wenn er nicht frei ist in dem Sinn

einer wahren Indifferenz für zwei entgegengesetze Entscheidungen, so ist falsch, dass er dem Zwange der anschaulich gegenwärtigen Motive nicht unterliegt; denn es ist klar, dass der Wille nur von actual im Bewusstsein befindlichen Motiven bestimmt werden kann. Ich frage nun: kann er die eben gegenwärtigen Motive verdrängen und durch andere ersetzen oder nicht? Kann er es nicht, dann wird er von den gerade anschaulichen Motiven bestimmt, gerade so wie das Thier. Soll er aber nach Belieben die Motive zur gegenwärtigen Anschaulichkeit bringen, dann muss er das viel verrufene ‚liberum arbitrium' haben. Darum ist es auch eine offenbare Verdrehung des wirklichen Thatbestandes, wenn gesagt wird, die Täuschung von der freien Entscheidung rühre von der grossen Complication der Motive beim Menschen her. Denn thatsächlich wird der Wille nur oder doch in hervorragender Weise von den actual erkannten Motiven bestimmt. Ob diese uns nöthigen oder nicht, braucht desshalb bloss vom Bewusstsein erkannt zu werden. Es sagt uns aber mit aller Klarheit, dass uns dieselben manchmal bestimmen, manchmal eine starke, ein anderes Mal eine schwache, hie und da auch gar keine Anziehungskraft auf den Willen ausüben.

Nicht das Selbstbewusstsein kann sagen: „Ich kann, was ich will", sondern nur der urtheilende Verstand. Das Bewusstsein geht nur auf den concreten Einzelfall und sagt uns da gar manchmal, dass wir nicht können, was wir wollen. Wir sehen zwar auch in Fällen schwieriger Entscheidungen ein, dass wenn wir alle Kräfte aufbieten würden, wenn wir absolut wollten, wir es auch vermöchten; wir fühlen aber auch zugleich, oder lernen es jedenfalls durch eine längere Erfahrung, dass wir nicht alles können, was wir wollen. Da nun Jedermann davon lebhaft überzeugt ist, so ist nicht einzusehen, wie aus einer allzugrossen Zuversicht des Selbstbewusstseins die Täuschung der Willensfreiheit entstehen soll. —

An dieser Stelle möge noch ein neuester Versuch, das Freiheitsbewusstsein als trügerisch hinzustellen, Berücksichtigung finden.

Fr. Kandler glaubt das Freiheitsbewusstsein in folgender Weise mit dem Determinismus vereinigen zu können. „Dadurch dass in allen diesen Fällen das Resultat des inneren Conflictes ganz unabhängig sowohl von der Energie des ursprünglichen Wollens, als auch von der des auf dasselbe einwirkenden Gebotes einer- oder von der des ihm entgegenstehenden Verbotes andererseits zu sein scheint, dürfte die Erscheinung eines absolut willkürlichen Endwollens nicht

nur vorliegen, sondern auch ihre Bestätigung erfahren. Aber zu dieser Thatsache kommt noch der weitere Schein hinzu, als ob in dem Conflicte der einander widerstreitenden Wollen das Endwollen als Resultat desselben aus einer über den streitenden Parteien stehenden dritten Person hervorginge, so dass man berechtigt sein dürfe, das Endwollen als einen inappellabelen Ausspruch dieser letzteren, also als ihren, ihr ureigenen Endwillen anzuerkennen. Dadurch hätten wir uns in drei Personen gespalten, in die beiden streitenden Parteien und in den Richter, der entweder einer von ihnen recht gibt, oder die Forderungen beider ignorirt und nun aus eigener Machtvollkommenheit willkürlich entscheidet. Eine solche willkürliche Entscheidung sollte, da sie ihnen doch in Form einer Nöthigung aufoctroyirt wird, offenbar das Gefühl eines harten Zwanges hervorrufen, aber Thatsache ist wiederum, dass der Act des Wählens von keinem solchen Gefühle der Nöthigung begleitet erscheint. Steht hier wirklich der Richter den Parteien als eine von ihnen unabhängige, ihnen fremde Person entgegen, oder sind nicht vielmehr die Acte des Streites und endgültigen Entscheidens nichts anders als Acte unseres Vorstellens und Wollens? Ist nicht vielmehr die Existenz jener richterlichen Person eine bloss imaginäre? Wenn nun in diesem geschilderten Phänomen die Thatsache gegeben ist, dass das Endwollen nicht aus der Wechselwirkung der Vorstellungen hervorgeht, sondern vielmehr aus einem über den einander entgegenstehenden Wollen thronenden Ich seinen Ursprung nimmt, dann ist wohl kein Ausweg aus diesen Irrgängen als der, ein Princip der Willensfreiheit zu postuliren, jenes Princip, das über dem psychischen Mechanismus stände und den Namen Willkür oder Wahlfreiheit (liberum arbitrium) trägt.“ [1])

Die Annahme der Willensfreiheit stützt sich nicht auf die hier gegebenen gewundenen Deductionen, sondern auf das klare und unmittelbare Bewusstsein, dass wir jedem Gebot und jedem Gefühl und jedem Motiv gegenüber uns zu einer Entscheidung bestimmen können, zu welcher wir wollen. Wenn wir zwischen zwei sich entgegenstehenden Entscheidungen zu wählen haben, können wir uns allerdings auch über beide erheben, und ein Drittes oder gar nichts wählen. Wir erkennen aber dabei klar, dass wir das erste oder das zweite oder das dritte hätten wählen können: es wird uns nichts aufoctroyirt, folg-

[1]) Zeitschr. für exakte Philos. 1889. H. 3.

lich können wir auch nicht aus dem Mangel der zu erwartenden Nöthigung die Freiheit erschliessen.

Wenn wir zwischen zwei Gegensätzen wählen oder uns über dieselben erheben, ist auch keine dritte Person erforderlich, sondern dasselbe Ich, welches das erste wählen kann, vermag auch das zweite, oder das dritte zu wählen. Von einer dritten Person kann auch schon darum die Rede nicht sein, weil der Wille, welcher sich über zwei Gegensätze erhebt, gerade so wieder ein Motiv, ein Object nöthig hat, wie bei der Wahl zwischen den zwei Gegensätzen.

Nun möchte aber eingewendet werden: Wenn der Wille um ein Gut auszuschlagen immer wieder ein Motiv bedarf, dann verfallen wir einem ‚regressus in infinitum', können also gar nicht wählen. Soll ich das Object A frei wählen können, muss ich es auch ausschlagen können; dazu bedarf ich aber ein Object oder Motiv B. Um dies frei zu wollen, muss ich es ausschlagen können, aber dies ist nur möglich unter dem Einflusse des Motivs C u. s. w. ohne Ende.

Wenn ich ein Gut oder Motiv einem andern frei vorziehe, brauche ich sicher kein neues Motiv, das von dem vorgezogenen verschieden wäre: also brauche ich auch kein besonderes neues Motiv, um ein zu verschmähendes Gut zu verschmähen: eben durch die Wahl des bevorzugten wird das andere verschmäht. Aber es reicht die Betrachtung des verschmähten Gutes schon für sich hin, es nicht zu wollen: es bietet dem Willen eine Schattenseite, ein Uebel dar, und das ist ohne besonderes Motiv uns Grund genug, es auszuschlagen.

Aber — fügt Schopenhauer als aprioristische Begründung seiner Behauptungen hinzu — vom Menschen, wie von allen Naturwesen gilt: ‚Operari sequitur esse'. Die äusseren Ursachen rufen mit Nothwendigkeit hervor was in dem Wesen steckt. Die Willensfreiheit wäre also eine existentia ohne essentia, also der Widerspruch, dass etwas sei und doch nicht sei.

Die Wahrheit ist, dass der Determinismus eine existentia ohne essentia annimmt. Denn er kennt bei der freien Entscheidung keine andere Causalität als die der Motive. Eine Handlung, bei welcher die Beschaffenheit der Fähigkeit, von der sie ausgeht, ganz ausser Acht gelassen wird, ist eine Existenz ohne entsprechende Essenz. Doch sehen wir zu, ob der Satz: ‚operari sequitur esse' im Indeterminismus seine Geltung verliert. Das gerade Gegentheil. Der Determinismus lässt eine nothwendige d. h. durch ein Motiv determinirte Handlung von einer Fähigkeit, die einer Unendlichkeit von Motiven

zugängig ist, ausgehen, setzt also einen Widerspruch und Gegensatz zwischen Sein und Handeln. Wir dagegen behaupten, dass von einer nicht auf dieses oder jenes Gut eingeengten, sondern für jegliches Gut indifferenten Fähigkeit eine freie Handlung ausgehe.

Aber noch in einem andern Sinne behält jener Satz bei freien Wesen seine, freilich beschränkte, Geltung. Der Mensch handelt trotz der Indifferenz für entgegengesetzte Entscheidungen regelmässig seinem Sein d. h. seinem Charakter, seinen Neigungen entsprechend. Der gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum schlechte Früchte. Nur kann man nicht immer im einzelnen Falle von der That auf die allgemeine Beschaffenheit des Handelnden schliessen. Jedermann ist überzeugt, dass eben wegen der Freiheit auch der Schlechte einmal etwas Gutes, der Gute etwas Schlechtes thun kann. Wenn nun nicht wieder durch eine ‚petitio principii' die freie Entscheidung als etwas Widersprechendes bereits vorausgesetzt wird, kann man nicht behaupten, dass der Satz: ‚operari sequitur esse' metaphysische Allgemeinheit und Nothwendigkeit besitze, und auf vernünftige Wesen angewandt, unter jeder Rücksicht sich bewahrheiten müsse.

Eigenthümlich ist der Versuch Sch.'s, das Verantwortlichkeitsgefühl mit dem Determinismus in Einklang zu bringen. Dass auch er wie so viele andere ein verfehlter sein muss, ist ja von vornherein evident; denn es ist unsinnig, Jemanden für etwas verantwortlich zu machen, was zu ändern nicht in seiner Gewalt lag. Er behauptet, dieses Gefühl der Verantwortlichkeit habe auch derjenige, welcher von dem nothwendigen Eintreten seiner Willensacte überzeugt ist. Es wäre ihm ja eine andere Entschliessung möglich gewesen, wenn er nur selbst ein Anderer wäre; er schiebt also die Verantwortlichkeit auf seinen Charakter. Aber nun kann doch der Mensch nichts dazu, dass er diesen Charakter hat: woher also das Schuldbewusstsein? Hier flüchtet sich Sch. zu der Kant'schen Unterscheidung zwischen intelligibeler und empirischer Freiheit, und dieses Hirngespinst nennt er das Schönste und Tiefgedachteste, was Kant's grosser Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der intelligibele Charakter Kant's wird dem Pantheisten Schopenhauer zum Willen, dem Dinge an sich, dem Grunde der Welt. Dieses Absolute hat absolute Freiheit, es ist vollkommen unabhängig von Raum, Zeit und vom Causalitätsgesetz. Darum sind alle Thaten des Menschen, in dem das Absolute lebt und webt, sein eigenes, freies

Werk. Für die empirische Betrachtung gehen sie zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Sein hervor; aber Jeder ist nur das, was er gemäss seinem innersten Selbst sein will. Nicht also im ‚operari', sondern im ‚esse' liegt die Freiheit. Was wir thun, wird durch die Motive und unser Wesen bestimmt, aber was wir sind, sind wir durch uns selbst, weil unser innerstes Wesen freier, dem Causalitätsgesetz entrückter Wille ist. Im ‚esse' liegt also die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft, wir fühlen uns verantwortlich dafür, dass wir so und nicht anders sind. Das Gewissen ist nur die immer intimer werdende Bekanntschaft mit unserem Selbst, wie sie sich au unseren Thaten ergibt. Und dieses Selbst ist Wille: was wir im Innersten wollen, das sind wir, und was wir sind, das wollen wir eben.

Eine jede dieser Behauptungen streitet evident entweder gegen die Erfahrung oder gegen die Vernunft oder gegen beide zugleich. Nicht unsern Charakter, den wir uns nicht gegeben haben, sondern unsere Entscheidung machen wir uns zum Vorwurfe. Es wäre auch die grösste Verrücktheit, uns etwas zu imputiren, was ein unzeitliches, unräumliches Wesen ohne allen Grund in der Ewigkeit verbrochen hat. Auf die pantheistischen Absurditäten, die gerade durch die Aeusserungen des schwachen menschlichen Willens eine recht grelle Beleuchtung erfahren, wollen wir hier nicht näher eingehen. Nur das möge noch bemerkt werden, dass uns Indeterministen das Gesetz der Causalität für so nothwendig und allgemein gilt, dass auch der absolute Wille Gottes nichts dagegen und nichts darüber vermag.

Jodl selbst führt noch einen anderen aprioristischen Grund gegen die Willensfreiheit ins Feld. Er glaubt durch die Leugnung der Freiheit den Ursprung des Bösen besser als der christliche Glaube erklären zu können. Er sagt:[1]) „Den Menschen im metaphysischen Sinne dafür verantwortlich machen zu wollen, dass moralisch Böses in der Welt sei, konnte nur dem furor theologicus in den Sinn kommen und hat in allen erdenklichen Fassungen stets zu Absurditäten geführt. Wenn mit Recht gesagt werden kann, dass ein Gesetz sinnlos sei ohne Kraft zur Ausführung, d. h. ein Gesetz, dem in der thatsächlichen Beschaffenheit des betreffenden Wesens keine Anlage entspreche, so muss ein Radical-Gutes im Menschen ebensowohl behauptet werden, wie ein Radical-Böses. Es ist kein Moment menschheitlichen Lebens denkbar, in welchem nicht Beides neben einander

[1]) Gesch. d. Ethik. II. S. 138, f

thätig wäre. Von einem Anfange des Bösen zu reden hat für die wissenschaftliche Betrachtung so wenig Sinn, als von einem Anfang des Guten; die organischen und psychologischen Grundlagen liegen aller bewussten Entscheidung voraus. Für unsere nachhinkende bewusste Erkenntniss sind natürliche Möglichkeiten für beide eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Anlagen gegeben. Der Mensch schafft ursprünglich sein Gutes ebensowenig wie sein Böses. Nur das Denken dieses Widerspruches ist das Werk des Menschen: zugleich der erste Schritt, um sich über ihn zu erheben. Jener Widerspruch selbst aber rührt nicht vom Menschen her, so wenig wie seine psychische Organisation: die Welt und sein Ich sind ihm ein schlechthin Gegebenes. Dass beide so sind, wie wir sie finden, daran soll nach Baader und einer bekannten theologischen Lehre der freie Wille des Menschen Schuld tragen, sein Abfall. Dass also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch annehmbar scheinen konnte, dass sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumuthet, das Furchtbarste, nämlich die alleinige Schuld am Uebel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen. Für praktisch-religiöse Zwecke wohl geeignet, weil sie das Verantwortlichkeitsgefühl schärft und für die Reinigkeit des Gottesbegriffes im Sinne des ethischen Ideals sorgte, könnte sie doch für den speculativen Verstand nur unter der Voraussetzung erträglich werden, dass die theistische Hypothese vorher zur Evidenz gebracht sei, während ohne dieselbe die corrupte Abfalls- und Entzweiungstheorie Schellings und Hegels, welche von der einen Seite den Zwiespalt des Guten und Bösen (metaphysisch) ins Absolute selbst verlegt, von der andern Seite den Gegensatz von Gut und Böse aufhebt, sich wohl als die tiefere, den Thatsachen unserer Welterfahrung unbefangener sich anschliessende Lehre wird ausweisen können."

Ich wüsste nicht, welcher Theologe den Menschen zum metaphysischen Urheber der Sünde gemacht; nur der furor antichristianus kann einen solchen Widerspruch einem vernünftigen Menschen aufbürden. Denn wenn die Sünde des ersten Menschen Grund der Möglichkeit des Bösen in der Welt sein sollte, so müsste dieselbe

Grund ihrer eigenen Möglichkeit sein; sie wäre nämlich nicht möglich, wenn sie nicht begangen würde, sie wäre also wirklich vor ihrer Möglichkeit. Es war also nicht nothwendig, durch so viele geschraubte und unverständliche Wendungen die Absurdität einer solchen Annahme nachzuweisen. Der metaphysische Grund des Bösen liegt allerdings in Gott, nicht im Menschen; denn Gott hat eine solche Welteinrichtung getroffen, welche die Sünde ermöglicht, ebenso wie das Gute. Die Erbsünde soll nach christlicher Auffassung nicht die Sünde überhaupt erklären, sondern das grosse Sittenverderbniss in der Welt und die starke Neigung zur Sünde. Adam hatte das ‚posse non peccare' und hat es durch seinen Fall für sich und uns verloren. Aber nur durch übernatürliche Gnadenwirkung war es ihm so leicht, die Sünde zu meiden; da diese Gnade verloren ging, trat er und wir mit ihm in Bezug auf sittliche Kraft in den natürlichen Zustand zurück; die Sünde würde in der Welt sein, wenn auch Adam jene Gnade nicht erhalten und nicht verloren hätte. Da er aber mit so grosser sittlicher Kraft ausgerüstet war, kann ihm allerdings das Furchtbarste, die Schuld am Uebel in der Welt zugerechnet werden. Wir sind bei unserer Schwäche weniger schuldbar, aber trotzdem spricht unser Gewissen das härteste Urtheil über unsere Sünden, und erklärt uns, nicht den Schöpfer im „vollen Glanze seiner Glorie" für die thatsächliche Ursache des Bösen. Wenn Jodl glaubt, die Existenz Gottes sei nur eine Hypothese, weniger begründet, als eine Form des Pantheismus, welche sich auf der Leugnung des Satzes vom Widerspruch aufbaut, so können wir nicht mit ihm rechten. Wenn er die Erklärung des Bösen, welche Schelling und Hegel geben, für tiefer erachtet, so kann freilich unser Verstand ihm in einen Abgrund nicht folgen, in dem Sein und Nichtsein, Gut und Bös Eins und die Gottheit selbst sind. Die Sünde aber von unserm Willen weg in das Absolute verlegen, heisst den Thatsachen und der Vernunft Faustschläge versetzen.

(Schluss folgt).

Eine mongolische Kosmologie.

Beitrag zur Religions- und Völkerkunde.

Von Dr. theol. et philos. Carl Braig.

(Schluss).

IV.

In den mongolisch-buddhistischen Gedankengaukeleien, welche bisher mitgetheilt sind, vermeinten wir das Grundgesetz des menschlichen Denkens ebenso wiederzufinden, wie in der hellenischen und christlichen Philosophie. Es ist das Streben nach Einheitlichkeit der Denkbewegungen, nach Zusammenfassung alles Seienden in der Einzigkeit und Gleichheit seines Ursprunges. Der Buddhismus in seiner Entwickelung hat dieser Vorstellung in ganz anderem als in dem monistischen Sinne das Wort geredet. Er nahm unverkennbar einen Anlauf zum Theismus — und das war dieselbe Weltanschauung, welche, weil principiell antimetaphysisch, atheistische Ethik hätte bleiben sollen. [1]) Selbstverständlich interessirt uns diese Wendung eines traumverlorenen Suchens und Sinnens über die obersten Denkprobleme lebhafter als ihr Ausgangspunkt, den sie Lügen straft. Es ist immer lehrreich, zu sehen, wie der Irrthum der Wahrheit Zeugniss giebt.

Der Ort, wo die theistischen Anwandlungen des Buddhismus am einlässlichsten ermittelt sind, ist Nepal.

---

[1]) Cfr. G. T. Bettany, The World's Inhabitants. 1888. p. 307 f.: „Buddhism is also represented in India by the Jains, a sect of over a million, differing from Buddhism in recognising in the Jina Pati, or Adhi-Buddha, a divine personal ruler of all, denying the divine origin of the Vedas, and distinguished by an extreme tenderness for animal life. Their holy men of the past are admitted as true deities. They believe in a sort of pantheisme; and spirits are condemned to continual migration.“ — Andere (Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte I, 386 ff.) nennen den Jainismus eine neben dem Buddhismus selbständig und sogar früher entsprungene Sekte des Brahmanenthums. Vergl. Hardy, Buddhismus. 1890. SS. 89 ff.

In den Thälern und Tafelländern des Himalaya, sowie an den beiderseitigen Abhängen des mächtigsten aller Gebirge wohnen Menschenrassen, welche der Hauptsache nach dem Mongolenschlag angehören. Zumal jene auf der Südseite, von Kaschmir bis Assam und Birma, nehmen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und in erster Linie beschäftigen wir uns hier mit den Stämmen des Königreichs Nepal. Sie reden dreizehn Dialekte, die so verschieden sind, dass die einen die anderen nicht oder kaum verstehen. Sie haben keine Literatur, nicht einmal eine Schrift. Nur die Newari-Sprache, eine Mischung aus Tibetanisch und Sanskrit, hat drei Gattungen von Buchstaben, und es gibt bei den Newari's eine geringe Anzahl von Büchern, welche Uebersetzungen oder Erklärungen heiliger Buddhistentexte enthalten. Eine Sprachlehre oder Wörterbücher besitzt auch das Hauptidiom Nepals nicht, und es wird nur gepflegt von denjenigen, deren Studium sich „den Träumen einer blinden Mythologie" widmet.[1]) Deren Anzahl ist gar nicht gering in dem „heiligen Lande", was Nepal (Nijam-pal) bedeutet.

---

[1]) Cfr. B. H. Hodgson, Essays on the Languages, Litterature, and Religion of Nepál and Tibet. 1874. Wir folgen hier diesen sehr mühsam zu lesenden, aber sehr einlässlichen Aufsätzen. — Zur Orientirung bemerkt der Verf. S. 3:

„The population of the kingdom of Nepaul is principally Bauddha, preferring for the most part the Tibetan model of that faith: the Newars are the chief exception, and the vast majority of them are Buddhists, but not Lamaites. Between the Buddhism of Tibet and that of Nepaul Proper, or of the Newars, the differences are: 1. that the former still adheres to, whilst the latter has rejected, the old monastic institutes of Buddhisme; 2. that the former is still, as of old, wholly unperplexed with caste, the latter, a good deal hompered by it; and 3. that the Tibetan Buddhism has no concealments, whilst the Nepaulese is sadly vexed with a proneness to withhold many higher matters of the law from all but chosen vessels."

Vergl. „The Sámbhú Purána and Guna-Káranda Vyúha contain the least obscure enunciation of Theism — and these books belong to Nepaul. Other Bauddha scriptures, however, which are not local, contain abundant expressions capable of a Theistic interpretation. Ever those Bauddha philosophers who have inserted that matter is the sole entity, have ever magnified the wisdom and power of nature; and doing so, they have reduced the difference of theism and atheism almost to a nominal one: so, at least, they frequently affirm." l. c. 56. Hier wird aber zu betonen sein, dass den Theismus vom monistischen Atheismus erst ein vollgiltiger Schöpfungsbegriff grundsätzlich scheidet. Eines solchen erfreute sich aber die buddhistische Philosophie noch weniger als die hellenische.

Die beständige Beschäftigung mit fremdländischen Vorstellungskreisen hat bei ihren Adepten eine doppelte Folge gehabt. Einmal hat sie die Elemente eigenartig entwickelt, welche als theistische Lichtstrahlen in der Dämmerung buddhistischer Halbkultur aufleuchten. Sodann hat die Hingabe an das exotische Medium die Brücke abgebrochen zwischen Theorie und Praxis, zwischen Gelehrsamkeit und Verwendbarkeit, zwischen Gebildeten und Volk. Neben dem Hinduismus nämlich — er ist die Sprache und Religion des herrschenden Stammes, der kriegerischen Ghoorka's geworden — findet sich bei den niedrigen Stämmen buddhistischer und polytheistischer Aberglaube in krausester Form gemengt. Die Sittlichkeit ist nicht selten mit dem Brandmal der Vielmännerei gekennzeichnet. Die Menschenopfer gänzlich zu unterdrücken, ist bekanntlich dem englischen Einflusse noch nicht einmal in Britisch-Indien gelungen.

Die buddhistische Speculation hat, was den Ursprung der Welt, die Beschaffenheit der ersten Ursache, die Wesenheit und Bestimmung der Menschenseele betrifft, vier genau geschiedene Systeme. Hodgson, unser Führer, nennt sie, nach seinen Ermittelungen bei „eingeborenen Gelehrten und aus den Originalwerken selber", die Schulen der Swabhavikas, der Aiswarikas, der Yatnikas und der Karmikas. Jede Schule hat wieder mehrere Unterabtheilungen, die sich im Laufe der Zeit durch die Ausfechtung unterschiedlicher Lehrstreitigkeiten und durch die versuchte Ausgleichung der Lehrgegensätze gebildet haben.

1. Den Swabhavikas gilt die Materie als das einzige Seiende. Sie hat zwei Zuständlichkeiten: Thätigkeit und Ruhe, oder concrete Wirklichkeit und abstractes Insichsein. Das ist die sicht- und greifbare Weltexistenz und die unendliche, unbewegte, transempirische Verdünnungsform des Stoffes. Die Namen [1]) hiefür sind ‚pravritti' und ‚nirvritti'. In ihrer transcendenten Sublimationsform kommen der Materie alle Eigenschaften des Unendlichen zu; es fehlt ihr zur Gottheit selber nur das Bewusstsein und sittliches Handeln. Sonst ist sie der Inbegriff aller Kräftigkeit, und deren Spontaneität — was der Ausdruck swabháva, „the proper vigour of nature", besagt — treibt die Wirklichkeits- und die Schönheitsformen der Erscheinungswelt zur Existenz. Der Umschwung der Materie aus dem Sein in das

[1]) Pra = an intensive prefix, and vritti = action, occupation, from vrit, to turn, move, exist. Nir = a privative prefix. l. c. 23. Vritti from the root ra = to blow as the wind. l. c. 76.

Nicht-es-sein ist ein ewiger Kreislauf. Die Gesetz- und Zweckmässigkeit des Wirklichen ist nicht die Leistung eines Zufalles, sondern ihr unerschöpflicher Reichthum bezeugt eben die ewige immanente Gestaltungskraft der Materie.

Die leblosen Seinsformen sind vergänglich. Die belebten Wesenheiten scheinen befähigt, durch Eigenanstrengung Theil zu bekommen an der überseienden Sublimations- und Ruheform. Dort besteht ihre Seligkeit in der Sicherheit gegen die endlos wiederkehrenden Neugeburten der Erscheinungswelt. Dessen, d. h. der Seligkeit sowohl als der Qualen in der Wiedergeburt, haben die Menschen ein Bewusstsein. Wer ins Nirvana eingegangen, wer ewig-ruhend geworden, spielt aber dort keine Rolle; er hat nichts zu thun, weil das All, in dessen Centrum er sitzet, sich selbst regiert. Auch den noch unvollendeten Lebewesen kann er nichts sein; Mittlerschaften für oder Gericht über Menschenthun gibt es nicht. Jeder ist seiner Geschicke eigener Urheber und durch seine Natur unlöslich an Wohl und Weh gefesselt. In Kraft desselben Gesetzes erlangt der Mensch mit unausweichlicher Folgerichtigkeit den Zustand Nirvritti, wenn er durch beständige Zurückziehung seiner in sich selbst seine Fähigkeiten derart erweitert hat, dass er erkennt, was Nirvritti und Nirvana ist.

Bildlich ausgedrückt, heisst dies: jede (selbstbewusste) Sonderexistenz ist ein Wellenkreis in dem Meere der unendlichen Materie und veranlagt, sich auszubreiten, so weit der Umkreis des Mediums selber greift, in welchem die Welle zittert. Nach dieser Ausweitung in das Unendliche ruhet das Wesen, in sich selbst, d. h. in die Wahrheit seines Seins zurückgegangen. Wissen um diesen letzten Erfolg heisst allwissend, erleuchtet, „Buddha“ geworden sein. Die Mittel hiezu sind ‚tapas‘ und ‚dhyána‘, d. i. vollendete Abstreifung des Aussenseienden (právrittika) und Selbstversenkung.

Metaphysisch sind alle diese menschlichen Fähigkeiten, die intellectuellen und sittlichen Kräfte, gleichwie die physikalischen Gesetze, immanente Eigenschaften der Materie. Als die ersten und einzigen Wirkursachen gestalten sie die gesammte Weltordnung aus von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Die vorgeführten materialistischen Ansichten scheinen die älteste Form der buddhistischen Philosophie zu sein. Die Vorstellung aber, Swabháva, die Urselbstthätigkeit der Materie, sei ein unendliches Gummi-elasticum, welches durch einen ewigen Wechsel von Ausspannung und Zusammenziehung den Inhalt, die Formen und

die Gesetze der Wirklichkeit schafft, sowie deren Wandel, Vergehen und Neuentstehen bedingt, mag dem Causalitätsbedürfniss des Menschengeistes doch sehr bald bei sehr Vielen ungenügend vorgekommen sein. So zweigte sich eine Richtung ab, welche die Intelligenz und alle Activität der Materie, all' ihre Kräfte in eine Einheit zusammenzudrängen und diese der Materie, in der Zuständlichkeit des Nirvritti, als die Wesensverfassung einer Göttin beizulegen versuchte. Diese Einheit ward als das höchste Gut gefasst, und der Mensch ward des Summum bonum theilhaftig, nicht durch eine unklare Beigesellung, sondern durch sichere Auflösung seiner Wesenheit in der Quintessenzsumme des Alls.[1])

Ein buddhistischer Kommentar fasst die Grundgedanken der Swabhavikas dahin zusammen:

Leerheit und All-Einheit[2]) ist der Anfang des Seins, welches sich durch sich selber trägt, regiert und vollendet. Alle Sonderdinge sind dort aufgesogen. Swabháva ist ungeschaffen und ewig, geoffenbart durch seine eigenen Kräfte. Materie ist der Schöpfung, der Erhaltung, der Zerstörung Wesenheit, die Wesenheit der fünf Elemente und als solche unendlich, innerlich geistartig. Sie ist ein Nichts,[3])

---

[1]) Der Name der Nebenschule ist: Prájnika Swábhávikas, von prajná, entweder gleichbedeutend mit „the supreme wisdom", oder mit „the sum of all things" l. c. 25 u. 75.

[2]) „Akása is here understood as synonymous with Súnyatá, that is as the elemental state of all things, the universal ubi and modus of primal entity, in a state of abstraction from all specific forms, and it is worthy of note, that amidst these primal principles intelligence has admission. It is therefore affirmed to be a necessary ens, or eternal portion of the system of nature, though separated from self-consciousness or personality. In the same manner, Prajná, the sum of all things, Diva natura, is declared to be eternal, and essentially intelligent, though a material principle." l. c. 75.

[3]) Der buddhistischen Dialectik ist z. B. folgendes Frageverfahren nicht fremd: Ist das Mineral das Grundwesen des Alls? Nein! Ist's die Baumwelt? die Thier-, die Menschenwelt? Ist es der Geist? Jedesmal ist mit Nein zu antworten, und nun wird zusammengezählt: Materielles, Vegetables, Animales, Spirituelles sind nicht die Urwesenheit. Diese ist das Nichts von all dem Genannten. Dieses „Nichts" ist das Selbst des Urseins; das Nichts ist der Dinge Urquell.

Man sieht: mit dem „leeren Ansich", dem leeren Begriff des Allgemeinen, mit dem Nicht-Dies und Nicht-Das (sondern dessen Grund, identitas contradictoriorum) — kommt die „Deutsche Philosophie" lange nach der buddhistischen Sophistik. „What that grand secret, that ultimate truth, that single reality, is, whether all is God, or God is all, seems to be the sole propositum of the oriental philosophic religionists, who have all alike sought to discover it by

sofern ausser ihrer auf sich selbst gestützten Allgegenwart keine Existenz vorhanden ist. Aus ihrer unendlichen Bewegungskraft gehen alle bewegten Dinge hervor, jedes zu seiner Zeit, in geordneter Auseinanderfolge, mit den unterscheidenden Bestimmtheiten in Form und Haltung. Aus der inneren Natur[1]) der Leerheit wird die Luft geboren mit der ihr eigenen Beweglichkeit, aus der Luft das Feuer mit seiner Eigenwärme, aus dem Feuer das Wasser, dessen innerliche Eigenschaft die Kühle ist; aus dem Wasser wird die Erde, deren Wesen die Festigkeit ausmacht und die Schwere. Aus der Erde erbaut sich der Berg Sumeru, dessen Substanz Gold ist oder die durch sich selbst geltende Kraft. Aus dem Sumeru entspringen alle die Geschlechter der Bäume und Vegetabilien mit ihrer Mannigfaltigkeit in Farben, Gestaltungen, Geschmacks- und Geruchsunterschieden nach Blättern, Blumen und Früchten. Ein jedes Seiende leitet seine Wesenseigenthümlichkeit von sich selber ab, wie vom Feuer das Brennen kommt; die Ordnung aber seines Hervortauchens in die Existenz hängt für jeglich Ding von dem ihm Vorausgehenden ab, kraft der im Zeitenrahmen sich vollziehenden Wirksamkeit von Swabháva. Hier wurzeln auch die Seins- und Geburtsformen, Empfängniss, Wachsthum, Reife, Verfall und Tod aller Lebewesen, denen Swabháva die Eigennatur zuscheidet. „Die Sprache des Menschen und sein Unterhalt von zubereiteter Speise, der Sprachmangel und das Grasessen der Vierfüssler, die Entstehung der Vögel aus Eiern, der Insekten aus Schweiss, der Geister (devatás) elternlose Erzeugung: alle diese Wunder gehen aus von Swabháva.“[2])

---

taking the high a priori road. That God is all, appears to be the prevalent and dogmatic determination of the Brahmanists; that all is God, the preferential but sceptical solution of the Buddhists; and, in a large view, it would be difficult to indicate any further essential difference between their theoric systems, both the unquestionable growth of the Indian soil, and both founded upon transcendental speculations, conducted in the very same styl and manner, India long long preceded Europe in the paths of transcendental philosophy.“ Hodgson l. c. 78.

[1]) „Secret nature of Akása, that is, Akása or Ether has no sensible cognizable properties suchas belong to the ordinary elements. The gradual evolution of all things in Pravritti and their revolution into Nirvritti being perpetual, seems to prove that the Buddhist Súnyatá is not nothingness, but rather the utterly inscrutable character of the ultimate semina rerum.“ l. c. 75.

[2]) Cfr. l. c. 75 f. — Bezeichnende Citate aus den Originalschriften sind insbesondere:

2. Den Aiswarikas gilt das immaterielle Sein als höchste, unendliche, durch sich seiende Gottheit. Theils nimmt man Adi-Buddha, den Ur-Erleuchteten als die einzige Gottheit und den Seinsgrund aller Dinge an; theils gesellt man ihm ein gleichstehendes und gleichewiges Materialprincip zu. Die beiden Zuständlichkeiten der Welt, die empirische und transempirische, behauptet die Schule der Aiswarikas gleich den vorigen. Indessen, obwohl ihr „Gott" (Iswara) Geist ist, leugnen sie doch seine Herrschaft und die Vorsehung. Obgleich sie die Vollendung ansehen als ein Aufgehen (moksha) in der Gottheit; wiewohl ihnen ein schwankender Begriff davon nicht fehlt, dass Iswara Geber des Guten im Diesseits ist: halten sie die Verknüpfung von Tugend und Glück hienieden für unabhängig von ihm, und die Seligkeit im Jenseits ist auch nach den Aiswarikas die blosse Frucht der Eigenanstrengung (durch tapas und dhyána), vermöge welcher der Mensch seine Fähigkeiten erweitert in das Unendliche. Solches kann ihm schon auf Erden gelingen. Dann ist er sterblicher Buddha geworden, göttlicher Verehrung würdig und berechtigt, im Himmel an der Seligkeit Adi-Buddha's theilzunehmen durch Verschmelzung mit ihm.

Dahin schrumpft auch den Aiswarikas der Gottesgedanke zusammen, obwohl bei ihnen entschieden auf theistische Ahnungen erkannt werden darf. Das deuten die Stellen aus den Urtexten klar an, trotz des monistischen Nebels, in welchen sie getaucht erscheinen.

„Der durch sich existirende Gott ist die Summe aller Vollkommenheiten, unendlich, ausserweltlich, ohne Körperglieder und Leidenschaften — eins mit allen Dingen und getrennt von allen Dingen, unendlich-formig und formlos, der Wesensgrund von Pravritti und Nirvritti."

„The conch, which is worthy of all praise, bright as the moon, rated first among excellent things, and which is benevolent to all sentient beings, though it be itself insensate, yields its melodious music, purely by reason of Swabháva." (Kalpalatá.)

„The hands and feet, and belly and back, and head, in fine, organs of whatever kind are found in the womb, the wise have attributed to Swabháva; and the union of the soul or life (Atmá) with body, is also Swabháva." (Buddha Charitra Kávya.)

„From Swabháva (nature) all things proceded; by Swabháva all things are preserved. All their differences of structure and of habits are from Swabháva, and from Swabháva comes their destruction. All things are regulated by Swabháva. Swabháva is known as the Supreme." (Púja Kánda, from the Rakshá Bhagavatí.)

Das wird näherhin erklärt:

„Der, dessen Bild die Leerheit ist, der einer Ziffer, einem Punkte gleicht, der unendlich ist, ununterstüzt und alles stützend, dessen Essenz das Jenseits ausmacht, dessen Gestaltungen alle Dinge sind im Diesseits, und welcher doch im Jenseits formlos bleibt: er ist Iswara, die erste Geistwesenheit, der Adi-Buddha, offenbar geworden, weil er es selbst wollte. Der durch sich Seiende ist jener, den alle anerkennen als das einzige wahrhafte Sein. Obgleich Nirvritti der ihm eigenthümliche und sein dauernder Zustand ist, ward er um der Schöpfung willen der Urheber der fünf himmlischen Buddha's. Der eine, der Geist der höchsten Weisheit, schuf das Aetherelement, das Organon des Sehens und der Farben; vom anderen ging aus das Element der Luft, das Medium des Gehörs und aller Laute; vom dritten stammt das Feuer, das Element des Riechens und der Gerüche; vom vierten kommt das Wasser, das Element des Schmeckens und der Geschmäcke; vom letzten rührt das Erdige her, das Organon des Tastens und das Medium aller Sinnendinge."

Nun existiren die nächsten Möglichkeiten oder die leeren Prototypen des Seienden. Jeder der fünf himmlischen Buddhas producirt einen Genius, Bodhi-Satwa, der zu ihm im Verhältniss eines Schülers und Dieners steht, und diese fünf Demiurgen verwirklichen die Gesammtschöpfung durch ihr Fiat.[1])

„Als alles leer war, die grosse Leere — súnya, mahá súnya — ward die Silbe der drei Buchstaben[2]) offenbar, das Erstgeschaffene, das unsagbar Glänzende, umgeben von allen Wurzelbuchstaben wie von einem Halsschmucke. In diesem ‚Aum' ward Er, der gegenwärtig ist in allen Dingen, formlos und empfindungsfrei, der die Dreiheit besitzt,[3]) hervorgebracht durch seinen eigenen Willen. Ihm weihe ich Anbetung."

---

[1]) The five Dhyáni Buddhas — spricht Hodgson a. a. O. 77 die Vermuthung aus — are mere personifications, according to a theistic theory, of the phaenomena of the sensible world. The sixth Dhyáni Buddha is, in like manner, the icon and source of the sixth sense, and its object, or Manas and Dharma, i. e. the percipient principle, soul of the senses, or internal sense, and moral phaenomena. Die Citate finden sich bei Hodgson a. a. O. 76—78.

[2]) Ueber die hl. Silbe vergl. oben S. 140 f.

[3]) Die „Tri Ratna" sind im philosophischen Sinne:
Buddha = Geist;
Dharma = Materie;
Sangha = Verbindung beider in der Erscheinungswelt.

Es ist ersichtlich, dass die genannten Schulen monistische Deutungen nahelegen, dass sie metaphysisch die Verneinung der Persönlichkeit, Herrschaft und Vorsehung im Absoluten, moralisch den ausschweifendsten Quietismus, das Aufgeben aller sittlichen Energie und Pflichtthätigkeit nicht abwehren hönnen. Hier verbessernd und neugestaltend einzuwirken war die Aufgabe zweier jüngeren Richtungen, die sich vorzugsweise an die Aiswarikas anschlossen. Man suchte den Begriff der Persönlichkeit für die Causa causarum und den Begriff der Freiheit für den Menschen zu gewinnen. Der Einfluss Indiens mag hiebei seine Rolle spielen.[1]) Man ging aus von der Thatsache der menschlichen Freiheit, die nicht näher untersucht, aber freilich auch nicht in ihrem vollen Begriffe gefasst wurde. Nun war die Frage: wie verhalten sich Freiheit und Nothwendigkeit? näherhin: welches ist der nothwendige Zusammenhang zwischen Tugend und Glück? Wird dieser Zusammenhang hergestellt durch richtige Verstandespflege, welche die Tragweite jeder That durchschauen lehrt? Oder werden Glück und Tugend verbunden durch richtige Willenspflege, welche den Sinn für Recht und Unrecht schärft? Ward auch die Frage zunächst nur im Bereiche des Menschlichen und seiner Verhältnisse erörtert, so konnte doch nicht ausbleiben, dass dieselben Ueberlegungen gemacht wurden bezüglich der Causa causarum. Wie steht sie zu Gut und Bös und zu dem Zusammenhang zwischen Pflicht und Glück?

3. Die Yatnikas führen ihren Namen von Yatna, was soviel als „bewusste geistige Regsamkeit", „Denkstreben" bedeutet.[2]) Sie wollten dem Weltgrunde geistiges Thun, selbstbewusstes Wirken zuerkennen, um hieraus die Weltwirklichkeit zu begreifen.

„Iswara zeugte aus der Weisheit den Verstand, und die Verständigkeit ist der Grund der wirklichen wie der Ideen- und Idealwelt. Was immer an Schwierigkeiten auftaucht bei den Geschäften in diesem Dasein und im künftigen, lässt sich überwinden durch Yatna." So z. B. werden durch Verstand und Vernunft die Schwierig-

---

„The triad is liable to a theistic or atheistic interpretation in the higher or philosophic sense, according as Buddha is preferred or postponed to Dharma." l. c. 27.

[1]) Die vier Philosophenschulen sind „Anpassungen indischer Theorien an den Buddhismus". Kern, Buddhismus II, 531.

[2]) Yatna = intellect, intellectual force and resource; intellectual effort; conscious intellectual agency. Hodgson, 82. 26.

keiten zur See beseitigt mittelst der Schiffe, jene der Krankheit mittelst der Arzneikunst, jene des Reisens mittelst der Gefährte. Yatna weiss einen Ersatz für Papier zu schaffen durch präparirte Häute und Baumrinden. Die höchste Weisheit, welche uns das Nirvana lehrt, ist ein Ausfluss der Vernunft; auf ihr beruhet die Liebe mit allen Tugenden, und sie ist der Grund alles Glückes. Diese Urwahrheit zu verkündigen, ist Sakya-Sinha erschienen, selbst eine Verkörperung der göttlichen Weisheit. [1])

4. Die Schule der Karmikas verdient wohl die meiste Aufmerksamkeit. Wenn auch, wie der ganze Buddhismus, von monistischer Zweifelsucht angekränkelt bezüglich der höchsten Fragen und Aufgaben des Denkens, hat dieses System doch nicht wenige fruchtbare Ideen unter der Fülle von Wortschutt und Mythenspreu verborgen.

Karma soll soviel als „bewusste sittliche Regsamkeit", „Willensstreben" bedeuten. [2]) Vielleicht liesse sich der Begriff mit Seinsschuld wiedergeben. Denn „das Sein aller Dinge wird hergeleitet vom Glauben, vom Vertrauen (pratyaya), in folgender Ordnung: aus falscher Erkenntniss entsteht täuschender Eindruck; aus täuschendem Eindrucke werden Allgemeinvorstellungen, aus diesen Sondergebilde, aus diesen die sechs Ruhesitze für die Sinne; hieraus entspringt die Berührung; daher kommt die Sinnesempfindung und Perception; daran entzündet sich Durst oder Begier; das führt zum Embryonalsein, dieses zur Geburt und zum physischen Dasein, dieses zur generischen und specifischen Unterschiedenheit der Lebewesen; diese endigen in Zerfall und Tod, ein jeglich Ding nach seiner Art und Zeit. Solcherlei ist der Ausgang alles Seins vermittelst avidyá, d. i.

---

[1]) „Iswara (Adi-Buddha) produced Yatna from Prajná; and the cause of Pravritti and Nirvritti is Yatna; and all difficulties that occur in the affairs of this world and in the next are vanquished by Yatna". (Divya Avadána.)

„That Adi-Buddha, whom the Swábhávikas call Swabháva, and the Aiswarikas Iswara, produced a Bodhisatwa, who, having migrated through the three worlds, and through all six froms of animate existence, and esperienced the goods and evils of every state of being, appeared, at last, as Sákya Sinha, to teach mankind the real sources of happiness and misery, and the doctrine of the four schools of philosophy; and then, by means of Yatna, having obtained Bodhijná — jna = wisdom of Buddhism — and having ful filled all the Páramitás — transcendental virtues —, he at length become Nirvána." (ibid.) l. c. 82.

[2]) Karma = conscious moral agency; morality; the moral law of the universe. l. c. 25. 78.

Seinstäuschung, und in umgekehrter Ordnung erfolgt der Rückgang ins Nichtsein. Beides aber, Herkunft und Hingang, ist karma.“ [1])

Der Sinn dieser dunkeln Rede wird von einem Eingeborenen also entwickelt: [2])

Das Dasein der wandelbaren Welt stammt aus einem Wahn, aus einer Einbildung, aus einem Glauben an deren Wirklichkeit, aus dem Möglichkeitsbilde der Welt. Diese falsche Vorstellung ist die „erste Schuld“, der erste Act des Empfindungsprincipes — „Manas, the Lord of the senses“ —, sofern dieses noch nicht sich in die Form von Sonderexistenzen eingekörpert hat.

Das Glauben des unkörperlichen Anfanges an die Wirklichkeit einer Phantasiespiegelung ist begleitet von einem Verlangen nach derselben, von einem Ueberzeugtsein bezüglich ihres Werthes und ihrer Realität. Dies Verlangen bedingt die „zweite Schuld“ von Manas. Wird das Verlangen übermässig, dann entspringt der Beginn des individuellen Bewusstseins (drittes Karma). Daraus erwächst das Urbild, der schematische Entwurf eines organisirten, individualisirten Körpers, des Sitzes für jenes Bewusstsein (vierte Schuld). Hieraus resultirt das Dasein der Sinnenwelt mit ihren sittlichen und physischen Bestimmtheiten (fünftes Karma). Wenn das Empfindungsprincip im Architype des Körperlichen dazu gelangt, sich selbst zu bethätigen an jenen Bestimmtheiten der Dinge, dann entwickeln sich die Einzelvorstellungen oder Kenntnisse, z. B. weiss-schwarz, recht-unrecht (sechtes Karma). In dem Urkörperbild steigt nun die irdische Begier auf (siebente Schuld), welche zur körperlichen Empfängniss (achtes) und zur physischen Geburt führt (neuntes Karma). Die Geburtsweise bedingt die Mannigfaltigkeit der belebten Natur (zehntes Karma), und mit der letzten Schuldstufe, mit Zerfall und Tod endigt jeglich Ding in der Weise und zu der Zeit, welche eben als Schuld und Schicksal in seinem Wesen gelegen sind.

Unser Kommentator fährt fort, nachdem er diese Seinsentwicklung in der Erscheinungswelt (Pravritti) gezeichnet hat:

Die Rückkehr in die Ruhe- und Beschauungswelt (Nirvritti) ist eine einfache Folge daraus, dass die sinnwidrigen Vorstellungen von der Wirklichkeit und Beständigkeit der Seinsphänomene verlassen werden, ist also die Aufgebung der Seinstäuschung und des Seinsdurstes

[1]) Hodgson l. c. 78 f.

[2]) ibid. 79 f.

(avidyá). Ist die Illusion erloschen, so schwindet alles mit ihr hin, vergehen die sämmtlichen Karma's oder Acte des ersten Empfindungsprincipes. Die Entstehung der vergänglichen Welt entsprang der Liebe zu einem Schattengebild, im Glauben, es sei Substanz: Nirvritti und Nirvana ist die Tilgung jenes Verlangens und dieses Glaubens. —

Wir können uns nicht versagen, darauf hinzuweisen, dass Arthur Schopenhauer und Eduard Hartmann längst ihre Meister hatten, bevor sie ihre Zeit mit ihren „Entdeckungen" überraschten. Die „Welt als Wille und Vorstellung", die Welt als „Wollen und Idee" ist gar nichts anderes als ein Nachstottern der Träumereien, mit welchen der Buddhismus einige Ahnungen der Wahrheit umkleidet hatte. Die Wahrheit liegt darin: das Urwesen, nach dem jeder Menschengeist sucht, muss eine Persönlichkeit sein, welche gemäss den ewigen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit (karma) die nach den ewigen Gesetzen der Vernünftigkeit (yatna) geschaffene Welt beherrscht und besorgt, regiert, richtet und vollendet. Das Unrichtige und Widerwärtige liegt, bei den modernen Pessimisten gerade wie bei ihren buddhistischen Ahnen, in dem abstossenden Wahne: das All und sein Inhalt ist das Erzeugniss eines Etwas, dessen idealistische Strebungen unter dem Bann sinnlicher, womöglich sexueller Triebreize gestellt erscheint. —

Zur Verdeutlichung des Karma-Begriffes mögen noch folgende Sätze angeführt sein:

„Die Handlungen eines Menschen in seinen früheren Geburten bedingen sein Schicksal." Conduct is fate.

„Wer von der Natur solche Weisheit empfangen hätte, dass er sein eigen Herz lesen könnte und die Herzen aller anderen, er könnte doch nie die Schriftzüge auslöschen, welche der Herr des Geschickes [1]) ihm auf die Stirn geschrieben."

„Schuld und Schicksal begleiten jedermann, an jedem Orte, jeden Augenblick, durch Waldesdickicht und über den Ocean, auf die Bergeshöhen, in den Himmel und in die Hölle: keine Macht kann Karma aufhalten."

5. Es erübrigt noch, über die sog. buddhistische Trinität einiges zu sagen. Ihre Glieder sind, wenn wir die „theistische Reihenfolge" wählen: Adi-Buddha, Adi-Dharma, Adi-

[1]) Vidhátri ist Brahma, „but here understood to be Karma". l. c. 81; s. daselbst auch die Citate.

Sangha. Darnach wäre Adi-Buddha der „Ersterleuchtete“, die Wirk- und Gestaltungsursache (principium quo); Adi-Dharma ist dann das „Ersttragende“, die Materialursache (principium ex quo), und Adi-Sangha ist das „Erstverbundene“, das Ersterzeugte (principium quod; Sangha = congress, union). Nun sieht man, dass alles auf die Stellung und den Begriff von Dharma ankommt. Geht sie voran als die alles in sich tragende Urmaterie, so haben wir mit den Swabhavikas den materialistischen Monismus. Wird sie gefasst als Adi-Prajna, d. i. als das Sein, dessen erste Natur Wissen ist in dem Sinne: dasjenige, zu dessen Wesensenergien das Wissen, das alles stützende Gesetz, die alles durchwaltende Ordnung gehört — dann haben wir mit den Prajnika-Swabhavikas idealistischen Monismus. Theils Verbesserungsversuche innerhalb dieses Vorstellungskreises, theils über denselben hinausgreifende Entwickelungsversuche sind die späteren Buddhistenschulen. Letztere werden uns besonders deutlich durch die Beschreibungen von Adi-Buddha.

„Wisse: als im Anfange die grosse Leere (mahá súnyatá)[1]) war und die fünf Elemente noch nicht waren, da ward Adi-Buddha, der Lautere, geoffenbart in der Flammen- oder Lichtgestalt.“

„Er, der von sich selbst Seiende, ist der Seinsgrund für die drei Welten und der Grund ihres Wohlseins zugleich. Aus seiner tiefen Beschauung (dhyána) entsprang das All durch ihn.“

„Adi-Buddha ist ohne Anfang. Er ist vollkommen, rein von innen, das Wesen des Wissens von jedem Sosein oder die unbedingte Wahrheit. Er kennt alles Vergangene. Seine Worte sind immer dieselben. Er ist ohne Seinesgleichen, allgegenwärtig, allgerechter

[1]) „The doctrine of Súnyatá is the darkest corner of the metaphysical labyrinth. Eighteen kinds of Súnyatá are enumerated in the Rakshá Bhágavati. J understand it to mean generally space, which some of our philosophers have held to be a plenum, others a vacuum. In the transcendental sense of the Buddhists, it signifies not merely the universal ubi, but also the modus existendi of all things in the state quiescence and abstraction from phaenomenal being. The Buddhists have eternised matter or nature in that state. The energy of nature ever is, but is not ever exerted; and when not exerted, it is considered to be void of all those qualities which necessarily imply perishableness, and, which is the same thing, of all those qualities which are cognisable or distinguishable, and, hence the energy in that state is typed by sheer space. Most of the Buddhists deem (upon different grounds) all phaenomena to be as purely illusory as do the Vedantists. The phaenomena of the latter are sheer energies of God; those of the former are sheer energies of Nature, deified and substituted for God.“ Hodgson L. c. 83. ff.

Vergelter. Ihn entzückt es, jedes empfindende Wesen zu beglücken; er liebt zärtlich, die ihm dienen. Seine Majestät erfüllt Alles mit Ehrfurchtsschauer. Er ist der Besänftiger von Pein und Gram."

„Wie wir Sterbliche in einem Spiegel unsere Gestalten zurückgeworfen erschauen, so gibt sich Adi-Buddha in der Jetztwelt zu erkennen durch die verschiedenen Erkenntnissmittel und -Weisen."

„Er ist das Wesen aller Wesenheiten, das ewige Sein, der im Nu entstandene Herr des Universums, Schöpfer der Aetherleere — er, selbst ungeschaffen."

Im Gegensatz zu den vorgeführten Ideen, welche unbestreitbar in die Vorhöfe des theistischen Heiligthums leiten, halten sich die orientalischen Materialisten viel niedriger. Genau wie die europäischen Stoffanbeter erheben sie den stofflichen Urgund alles Daseins mit allen möglichen Lobpreisungen.

„Dich grüsse ich, welche du durch deine Allwissenheit die Wege aller Handlungen erkennest und einen Jeden leitest auf den Pfad, auf welchem ihn sein Genius führt — dich, aller inneren und äusseren Unterschiede Urgrund, dich, die Allmutter ohne Anfang und ohne Ausgang (anádyanta). Du, unberührt und unberührbar, meiner Verehrung mächtige Göttin, du kömmst nicht von irgend einem Orte du gehst an keinen Ort — schön wie der volle Mond, unvergänglich gleich dem Diamant! Der Frauen Bescheidenheit ist eines deiner Gewänder, du, das Glück aller Erdendinge, der Sterblichen Weisheit, Wohlsein und Lust — Freiheit, Erkenntniss!"

Und nach solchen Ergüssen an das Todte, welches von Anfang Leben und Empfindung ist — ? Man glaubt einen modernsten Schwärmer für „natürliche" und „mechanische" Wissenschaft zu hören, wenn man die verblüffende Schlussansprache vernimmt:

„Dir mein Gruss, Universalmutter! Jeder Weise, seine Schüler sammelnd, lehrt sie, wie du aus Einem vielformig und vielnamig wirst."[1])

Sieht man von den namhaft gemachten, wie ersichtlich, theilweise tiefgreifenden Unterschieden ab, dann hat die buddhistische Kosmologie die folgenden Hauptgedanken.[2])

---

[1]) „Every Buddha assembling his disciples instructs them how from unity thou becomest multiformed and many named." (Ashta Sáhasrika) Die übrigen Gedanken oben sind aus den Citaten a. a. O. 85—88.

[2]) Zusammengestellt in buddhistischen Antworten auf Hodgsons Fragen a. a. O. 43 ff.

Im Anfange war Alles leer. Das erste Licht, welches aufglänzte, war die Silbe ‚Aum', das Sinnzeichen der Ur-Drei-Einheit. Aus dem Worte zeugte sich das Alphabet (mahá varna), und seine Buchstaben sind der Same des Universums. Wie ward dieses?

Als Nichts war, war der durch sich Seiende. Er sehnte sich, aus Einem Viel zu werden. Sein Verlangen war der Urmaterie Uridee. In fünf Formen äusserte sich das Verlangen. Diese Formen sind die fünf himmlischen Buddhas, die fünf Urtypen, aus welchen fünf andere Genien entsprangen. Vier davon hatten derart in der jenseitigen, der Welt des Schauens zu thun, dass man diesseits nichts weiter als ihre Namen weiss. Einer aber, Padmapani, ward zum Weltenbaumeister bestellt. „Betrachtend" schuf er Brahma, Vishnu und Mahesa, sie beauftragend mit der Einzelschöpfung, der Erhaltung und der Zerstörung. Vielgestaltig, wie sie selber waren, brachten sie die Mannigfaltigkeit der Weltdinge hervor, deren Inhalt, deren Raumverhältnisse sammt deren Kreislauf.

Nun geht die Sache weiter unter anderen Wendungen, im Grund aber auf dieselbe Weise, welche oben unsere mongolische Kosmologie bezüglich des inneren Ausbaues der Welt dargelegt hat. Wir urtheilen von dem Ganzen der buddhistischen Schöpfungslehre:

Sie ist ein sinnloses Gemisch aus tiefsinnigen Sagen und tiefeindringenden Speculationen. Was sagenhafte Ueberlieferung — sie greift überall auf den Begriff des Chaos zurück[1]) — und was hieran sich hängende Grübelei ist, lässt sich nicht ausmachen. Die Speculationen aber haben alle einen psychologischen Grund und Hintergrund. Oftmals ist es überraschend, welch' merkwürdige Einblicke die alten Indier gethan haben in das menschliche Seelenleben, in die Verhältnisse der Gedankenverkettung, der Willensbewegung, der Herzensregung. Der todtbringende Fehler, welchen sie hiebei begangen, ist der, dass sie die psychologischen Beobachtungen nicht als das Material genommen, um daraus Begriffe zu formen für die Analogie-Erkenntniss des Welturhebers, sondern dass sie die Processe

[1]) „Wo immer wir den Gedankengang in ungestörter Fortbildung der kosmogonischen Theorien antreffen, gelangen wir, seiner Leitung folgend, früher oder später zu einer allumfassenden, Zeit und Raum durchwaltenden Nacht, in deren Dunkel nichts weiter unterschieden werden kann; sie ist der letzte Abschluss in den phönizischen, assyrischen, indischen, hellenischen Theogonien, der milesischen und pythagoräischen Philosophien, und dasselbe findet sich auch in Polynesien." Bastian, A., Die hl. Sage der Polynesier. 1881. S. 15.

in der Menschenseele zu Weltprocessen gestempelt haben. Trotz des richtigen Grundsatzes, dass unsere Selbsterkenntniss ein Wahrheitskriterium alles Erkennens bildet — *πάντων μέτρον ἄνθρωπος* — musste der hoffnungslose methodische Fehler, welcher Mittel und Object verwechselt, das Philosophiren zu Traum und Wahn verurtheilen.

Mit solchem Traum und Wahne sich zu befassen, mag, von allen philosophischen Erwägungen abgesehen, das treffende Wort Fontenelle's berechtigen:

„Es ist nicht Wissenschaft, sich den Kopf anzufüllen mit den Narrheiten der phönizischen und griechischen — und irgendwelcher — Mythologen; aber es ist Wissenschaft, zu verstehen, was die Griechen und Phönizier — und die Indier zumal — geleitet hat, diese Narrheiten zu ersinnen.“ [1])

---

[1]) Fontenelle, De l'Origine des Fables. Oeuvres. 1758. III, 270 sv. Dazu bemerkt Lang, A. Myths, Ritual, and Religion. 2 vol. 1887:

„A better and briefer system of mythology could not be devised.“

Pascals Stellung zum Skepticismus.

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie.

Von Matthias Sierp.

Zweiter Theil.

(Fortsetzung.)

III. Pascals Stellung zu den Grundwahrheiten der natürlichen Religion und der sittlichen Ordnung.

Wie wir oben bemerkten, soll Pascal ausser den Principien auch alle Folgerungen des Skepticismus angenommen haben, nämlich, dass es keine Wissenschaft, sondern nur Ansichten gebe, keine Moral, sondern nur Sitten, kein natürliches Recht, sondern nur Gebräuche; dass die Auctorität der Könige und der Obrigkeiten nur auf der Unvernunft der Völker beruhe, dass sich durch die Vernunft weder das Eigenthumsrecht, noch die Gesetze, selbst die der Familie rechtfertigen lassen, dass es endlich unmöglich ist, mit der Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen.

Mehrere dieser Behauptungen sind schon in dem Vorigen widerlegt. Es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, ob Pascal einerseits die Erkennbarkeit der Grundwahrheiten der natürlichen Religion und anderseits die natürliche Grundlage der sittlichen Ordnung anerkannt habe.

A. Die Grundwahrheiten der natürlichen Religion.

Es handelt sich hier zuerst und hauptsächlich um die natürliche Erkennbarkeit des Daseins Gottes. Uebereinstimmend wird Pascal von allen seinen Gegnern angeklagt, dieselbe entschieden geleugnet zu haben. Als Belege dienen folgende Fragmente:

„Wir sind unfähig, zu wissen, sowohl was er ist, als auch ob er ist (art. X. 1.)."

„Gott ist oder er ist nicht. Aber nach welcher Seite werden wir uns neigen? Die Vernunft kann darüber nichts bestimmen (ib.).“

„Ich würde mich nicht stark genug fühlen, um in der Natur Etwas aufzufinden, wodurch verhärtete Atheisten überzeugt werden könnten.“ (art. X, 5.)

„Es ist eine bewunderungswürdige Sache, dass sich kein kanonischer Schriftsteller je der Natur bedient hat, um Gott zu beweisen. Alle zielen darauf hin, an ihn glauben zu machen. David, Salomon etc haben niemals gesagt: Es gibt keine Leere; also gibt es einen Gott. Sie mussten geschickter sein, als die Geschicktesten, die seitdem gekommen sind, die sich solcher Beweise bedient haben. Das ist sehr bedeutend.“ (art. X, 6.)

„Nun denn, sagen Sie nicht selbst, dass der Himmel und die Vögel Gott beweisen? Nein. Und sagt es Ihre Religion nicht? Nein. Denn obgleich das wahr sei in Bezug auf einige Seelen, denen Gott diese Einsicht gibt, so ist es nichtsdestoweniger falsch in Bezug auf die Meisten.“ (art. XXV, 200.)

Endlich findet man diese Anklage auch durch die Aeusserung Pascals begründet, wonach er in dem Atheismus wenigstens bis zu einem bestimmten Grade ein Zeichen der Geisteskraft erblickt (art. XXIV, 101).

Um diese Anklage zurückzuweisen, werden wir zeigen, dass Pascal die Vernunftbeweise des Daseins Gottes nicht verwarf, dass er aber auf dieselben kein grosses Gewicht legte, weil sie für ihn keinen praktischen (apologetischen) Werth hatten. Die Erklärung der entgegengestellten Gedanken wird dann keine grosse Schwierigkeit bieten.

Im ersten Artikel (fr. 11) finden wir folgende Worte:

„Ich fühle, dass ich hätte nicht sein können; denn das Ich besteht in meinen Gedanken. Ich also, der ich denke, wäre nicht dagewesen, wenn meine Mutter vor meiner Belebung getödtet worden wäre. Folglich bin ich kein nothwendiges Wesen. Auch bin ich weder ewig noch unendlich, aber ich sehe wohl ein, dass es in der Natur ein nothwendiges, ewiges und unendliches Wesen gibt.“

In diesen Worten ist offenbar der kosmologische Beweis nicht zu verkennen.

In einem andern Fragmente (art. XXII, 6) bemerkt Pascal, dass alle Diejenigen, welche Gott ohne Christus suchen und bei der Natur stehen bleiben, in den Atheismus oder in den Deismus fallen. Er räumt also ein, dass die Natur durch die Beweise, welche sie liefert, zum Deismus, d. h. zur Anerkennung Gottes als des Schöpfers der Natur, führen kann. Derselbe Gedanke liegt im folgenden Fragmente (art. XXIV, 97):

„Unbegreiflich, dass Gott sei, unbegreiflich, dass er nicht sei.“

Wenn es unbegreiflich ist, dass Gott nicht sei, so gibt es zwingende Gründe seines Daseins. Es wurde also wenigstens der speculative Werth solcher Beweise von Pascal anerkannt.

Vernehmen wir ihn nun über den praktischen Werth derselben:

„Die metaphysischen Beweise des Daseins Gottes sind so weit von dem Gedankengange der Menschen entfernt und so verwickelt, dass sie wenig Eindruck machen (qu'elles frappent peu); und wenn sie auch Einigen dienen, so geschieht das doch nur während des Augenblicks, in dem sie diese Beweisführung einsehen, aber eine Stunde nachher fürchten sie, sich geirrt zu haben." (Art. X, 5.)

Folglich anerkennt Pascal, dass die metaphysischen Beweise wenigstens für diejenigen, welche Denkkraft genug besitzen, um sie betrachten zu können, und für die Zeit, während welcher sie ihre Aufmerksamkeit auf dieselben richten, eine unverkennbare Beweiskraft haben. Doch ist die Kenntniss Gottes, welche durch dieselben erworben wird, noch recht unvollkommen und wenig fest. Es passt desshalb nicht in den Plan seines Werkes, die natürlichen Beweise des Daseins Gottes zu entwickeln. Er sagt darum in demselben Fragmente:

„Deshalb werde ich es hier nicht unternehmen, Gottes Dasein . . . . . durch natürliche Gründe zu beweisen."

Zu beachten sind hier die Worte: „desshalb" und „hier", die Cousin in der Entwickelung seiner Anklage einfach weggelassen hat; sie zeigen deutlich, dass Pascal diese natürlichen Gründe zu entwickeln unterlässt, nicht weil sie an und für sich keinen Werth haben, sondern weil sie das nicht beweisen, was er in seiner Apologie des Christenthums darthun will, nämlich das Dasein des lebendigen Gottes, den wir durch Christus kennen. Hier also, wo es sich um den Gott der Christen handelt, würden solche Beweise nicht an ihrem Orte sein.

Bemerkenswerth sind noch mehrere Fragmente des zweiundzwanzigsten Artikels.

„Ich staune", sagt Pascal (fr. 2.), „mit welcher Kühnheit diese Personen es unternehmen, von Gott zu sprechen, wenn sie sich an die Gottlosen wenden. Ihr erstes Kapitel ist, die Gottheit aus den Werken der Natur zu beweisen. Ich würde über ihr Unternehmen nicht staunen, wenn sie ihre Worte an Gläubige richteten; denn alle die, welche einen lebendigen Glauben im Herzen haben, sehen sogleich ein, dass Alles, was ist, nichts Anderes ist, als das Werk Gottes, den sie anbeten."

Auch hier bekennt Pascal, das Gott aus seinen Werken erkannt werden könne. — Ferner gesteht er, dass Gott aus den geometrischen

Wahrheiten und aus der Ordnung der Elemente als deren Schöpfer und Urheber erkennbar sei, indem er (fr. 3.) sagt:

„Der Gott der Christen ist kein Gott, der einfach Urheber der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente ist; das ist der Antheil der Heiden und der Epikuräer. . . . . Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes. Es ist ein Gott, welcher die Seele und das Herz, das er besitzt, erfüllt; es ist ein Gott, der sie ihr Elend und seine unendliche Gnade fühlen lässt, der sich mit dem Grunde ihrer Seele vermählt, der sie mit Demuth, Freudigkeit, Vertrauen und Liebe erfüllt, der sie eines anderen Zieles als seiner (Gottes) selbst unfähig macht."

Derselbe Gedanke wird in mehreren andern Fragmenten desselben Artikels weiter verfolgt. Es erhellt daraus, dass Pascal die natürlichen Beweisgründe des Daseins Gottes nur deshalb vernachlässigt, weil sie den dem Herzen fühlbaren Gott nicht offenbaren. In einem schon citirten Fragmente erkennt Pascal an, dass man Gott ohne Christus kennen könne, dass aber diese Erkenntniss nur den Deismus bilde, den die christliche Religion fast ebensosehr verabscheue, als den Atheismus. Zugleich behauptet er, ein Gott, der nur als Urheber der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente gelte, übe keinen moralischen, wirksamen Einfluss auf das Herz und den Willen der Menschen aus und darin hat er gewiss nicht Unrecht. Ein solcher Gott ist in den Augen Pascals nur ein abstracter Begriff, zu dem man sich vermittelst subtiler Schlussfolgerungen erhebt. Ein solcher Gott ist in die obersten Regionen der Vernunft verwiesen und von dort her bleibt er den Willensbestimmungen fremd und gleichgültig. Der Gott, der auf unsere Handlungen Einfluss ausüben soll, muss das Gefühl erwecken. „Die Vernunft", sagt Pascal, „geht langsam zu Werke, nicht so das Gefühl; es regt sich in einem Nu und ist stets bereit zu handeln."

Daher auch die Behauptung Pascals, kein kanonischer Schriftsteller habe sich je der Natur bedient, um Gott zu beweisen; Alle hätten vielmehr dahingestrebt, den Glauben an Gott zu erwecken. Diese Behauptung hält Cousin und nach ihm Havet für offenbar falsch; sie verweisen auf so viele Stellen des alten und neuen Testaments, in denen die Erkennbarkeit Gottes aus seinen Werken ausdrücklich gelehrt wird. Nichtsdestoweniger liesse sich der Satz Pascals rechtfertigen. Denn in der That finden wir in der hl. Schrift keine eigentlichen Beweise dieser Wahrheit; doch weist uns die hl. Schrift auf die Werke Gottes als auf eine Bestätigung unseres Glaubens hin und ermahnt uns, in den Wundern des Weltalls die Vollkommen-

heiten Gottes, die in denselben widerstrahlen, zu bewundern. Gewiss wird sich also der Wohlgesinnte, aufrichtig nach Wahrheit Strebende von den Werken Gottes zur Erkenntniss seiner Vollkommenheiten erheben können, und daraus erhellt, dass Gottes Dasein absolut auf diesem Wege erkannt werden kann. In der Wirklichkeit aber werden die Menschen auf einem höhern, minder abstracten Wege zur Erkenntniss Gottes geführt. Diejenigen, welche Gott durch rationelle Beweise erkannt haben, werden stets als Ausnahmen betrachtet werden müssen. Und dann sind diese Beweise meistens ohnmächtig. Ist das aufrichtige Streben nach Wahrheit nicht vorhanden, so werden wir mit Pascal sagen müssen, dass der Himmel und die Vögel die Ueberzeugung von Gottes Dasein nicht hervorbringen werden.

Viel missbraucht wird die Stelle, in der Pascal den Atheismus als ein Zeichen der Geisteskraft, aber nur bis zu einem bestimmten Grade, darstellt. Cousin spricht darüber so: „Es ist Geisteskraft, das Dasein Gottes im Namen der Vernunft zu leugnen, wenn man es nur aus den Händen der Offenbarung annimmt. Da ist Pascal ganz und gar (là est Pascal tout entier).“ Dieser Schluss ist aber durch die natürliche Erklärung der Stelle widerlegt. Anderswo hat Pascal gesagt, es gehöre ebensowohl eine ausserordentliche Geisteskraft dazu, bis zu einem gewissen Grade des Bösen, als bis zu diesem Grade des Guten zu gelangen. Die Mittelmässigkeit und Halbheit ist bei den Menschen das Gewöhnlichste. Diesen Gedanken konnte Pascal auf die Gottlosigkeit der Atheisten anwenden und sagen, sie sei in einem gewissen Grade ein Zeichen der Geisteskraft. Die Idee Gottes ist so tief in unsrer Seele eingewurzelt und die Neigung, uns Gott, unserm Schöpfer, hinzugeben, so unüberwindlich, dass der Atheist allerdings bis zu einem gewissen Grade Geisteskraft bekundet, wenn er sich Gewalt anthut, um dieser Neigung zu widerstehen, indem er dem so hellen Lichte der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung Gottes die Augen verschliesst.

Die Hauptstelle, auf welche sich die Ankläger Pascals stützen, ist dem zehnten Artikel entnommen. Pascal sagt dort (fr. 1.) in ausdrücklichen Worten:

„Wir sind unfähig zu wissen, was er ist und ob er ist.“ — „Die Vernunft kann darüber nichts entscheiden.“

Es lässt sich nicht leugnen, dass alle Erklärungsversuche hier vergebens sein würden, wenn wir in diesen Worten den eigenen Gedanken Pascals erblicken müssten. Es wird in denselben auf eine

unzweideutige Weise die Unfähigkeit der Vernunft, das Dasein Gottes zu beweisen, gelehrt. Aber eben daraus dürfen wir schon schliessen, dass sie nicht den Gedanken Pascals, sondern nur den des Atheisten, mit dem er sich über die Religion unterhält, ausdrücken. Wie wir nachgewiesen haben, hat sich Pascal der Vernunft bedient, um Gottes Dasein zu beweisen. Die metaphysischen und physischen Beweise erkennt er als gültig an, wenn er auch verschmäht, sie in seinem apologetischen Werke zu gebrauchen, weil sie keinen grossen Eindruck auf das Herz machen und nur zum Deismus führen können. Mit diesen so bestimmten Aeusserungen würden die citirten Worte einen unaufhebbaren Widerspruch bilden, wenn sie Pascals Gedanken ausdrückten. Ausserdem ist in dem Fragmente, dem obige Stellen entnommen sind, die Unbegreiflichkeit Gottes als ein genügender Grund dargestellt, die Beweisbarkeit seines Daseins durch die Vernunft zu leugnen, während doch Pascal in seiner Abhandlung über den geometrischen Geist ausdrücklich den Grundsatz aufgestellt hatte, die Unbegreiflichkeit einer Sache sei kein Grund, dieselbe zu verwerfen. Wenn also auch obige Stellen ganz vereinzelt und ohne Zusammenhang mit andern daständen, so würde aus den vorgelegten Gründen Gerechtigkeit und Vernunft es uns zur Pflicht machen, sie als Einwürfe anzusehen, da sie mit der ganzen Lebensrichtung Pascals und seinen sonst klar dargelegten Grundsätzen im grellsten Widerspruche stehen. Ernster noch wird diese Pflicht uns erscheinen, wenn wir bedenken, dass diese Stellen, wie Cousin zugesteht, zu einem Zwiegespräche gehören, worin natürlicher Weise sich Einwürfe und Antworten vorfinden. Positive Anhaltspunkte fehlen uns für diese Behauptung nicht. Im siebenzehnten Jahrhundert schon hatte ein Abbé de Villars auf Grund erwähnter Stellen gegen Pascal die Anklage erhoben, als halte er die Erkenntniss des Daseins Gottes der menschlichen Vernunft für unzugänglich; aber im selben Jahrhundert hat Pascal in Bayle einen durchaus unverdächtigen Vertheidiger gefunden. Dieser wies nach, dass von den Stellen, worauf sich die Anklage stützt, die eine Pascal gar nicht zugeschrieben werden kann, und dass die andere kein Zugeständniss enthält, sondern nur eine Aussage des Atheisten, welche Pascal für den Augenblick nicht bekämpft, weil er den Atheisten auf einem andern Wege zur Erkenntniss der Wahrheit führen will.

Uebrigens wird es leicht sein, wenn man das ganze Fragment näher betrachtet, zu erkennen, dass es ein Zwiegespräch bildet, in

dem sich die angeschuldigten Aeusserungen mit geringer Mühe erklären lassen. Die Erwägung des ganzen Stückes wird insofern Interesse bieten, als es uns die eigenthümliche Methode Pascals in den Bekehrungsversuchen der Ungläubigen vor die Augen führt. Es gibt ein provisorisches Argument, das eigentlich den Ungläubigen nicht überzeugen, sondern nur in ihm das Verlangen erwecken soll, die Religion näher zu kennen. Aus diesem rein provisorischen Argumente macht Lescoeur, wie wir gesehen haben, das ganze Wesen der Methode Pascals. Daraus erkennen wir den Ursprung, aber auch die Unbegründetheit der Erklärung dieses Gelehrten, der Pascals Gewissheit nur auf der Regel der Vertheilungen oder auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung beruhen lässt.

Der Ungläubige scheint den Dialog, dessen einzelne Theile nicht unterschieden dastehn, zu eröffnen. Durch die Rede Pascals gegen die Gleichgültigkeit in Religionssachen, die wir im 9. Artikel finden, erschüttert, antwortet der Ungläubige: Aber von allen diesen Wahrheiten, deren Wichtigkeit Sie dargethan haben, weiss ich Nichts. „Unsere Seele ist in einen Leib geworfen, in dem wir Zahl, Geist und Ausdehnung vorfinden. Daraus zieht sie Schlüsse (elle raisonne là-dessus) und nennt das Natur, Nothwendigkeit. Etwas Anderes (über uns hinausgehendes) kann sie nicht glauben.“

Pascal lenkt nun den Geist des Ungläubigen auf das Unendliche hin, dessen Wirklichkeit wir zwar erkennen, dessen Natur wir aber nicht begreifen. Es ist desshalb möglich, dass wir das Dasein Gottes erkennen, ohne zu wissen, was er ist, d. h. seine innere Wesenheit.

Der Ungläubige benutzt aber die Betrachtungen Pascals, nämlich dass wir das Unendliche wohl seinem Dasein, aber nicht seiner Natur nach erkennen können, weil es wohl, wie wir, Ausdehnung, aber nicht, wie wir, Grenzen hat, um daraus zu schliessen, dass wir Gott auf keine Weise erkennen können, da er weder Ausdehnung noch Grenzen habe.

Pascal, wie wir aus dem Folgenden ersehen, will auf den Gedankengang des Ungläubigen nicht eingehen, da er ihn durch ein provisorisches Argument zur Erkenntniss Gottes oder vielmehr zu einer vorläufigen Annahme seines Daseins zu führen beabsichtigt. Er sagt desshalb einfach: „Aber durch den Glauben erkennen wir sein Dasein, durch die Herrlichkeit werden wir seine Natur erkennen.“

Der Ungläubige: „Lassen wir den Glauben und sprechen wir nach der natürlichen Einsicht. Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich, unbegreiflich; denn da er weder Theile noch Grenzen hat, so steht er zu uns in keiner Beziehung. Wir sind desshalb unfähig, zu erkennen, sowohl was er ist, als auch dass er ist. Da dem so ist, wer wird diese Frage zu lösen wagen; jedenfalls wir nicht, die wir zu ihm in gar keiner Beziehung stehen."

Es ist klar, dass gerade die Aeusserung, welche die Anklage am meisten zu begründen scheint, nicht aus dem Munde Pascals, sondern aus dem des Ungläubigen fliesst.

Pascal antwortet nicht direct auf den Einwurf des Ungläubigen, sondern nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die Unbegreiflichkeit der christlichen Glaubenswahrheiten, die ja ausdrücklich von den Christen anerkannt werde, spricht er also: „Untersuchen wir also diesen Punkt und sagen wir: Gott ist oder er ist nicht. Aber nach welcher Seite werden wir uns neigen? Die Vernunft kann hier nicht entscheiden; ein unendliches Chaos trennt uns. Aber an der äussersten Grenze dieser unendlichen Entfernung wird ein Spiel gespielt: Schrift oder Wappen wird herauskommen. Was wetten Sie? Der Vernunft nach können Sie weder das eine, noch das andere thun; mit der Vernunft können Sie weder das eine, noch das andere vertheidigen. Beschuldigen Sie also des Irrthums die nicht, die eine Wahl getroffen haben." Pascal spricht hier offenbar nur den Gedanken des Ungläubigen aus und lässt denselben dahingestellt sein, weil er nicht die Absicht hat, ihn sofort zu widerlegen. Wie schon Bayle bemerkt hat, müssen wir Pascals Worte so verstehen, als wenn da stände: Sie behaupten, wir könnten durch die Vernunft darüber nicht entscheiden; doch wollen wir darüber nicht streiten. Werfen wir lieber unsern Blick auf das Spiel, welches am äussersten Ende der uns von Gott trennenden Entfernung gespielt wird. Durch weitere Ausführung der Regeln der Wetten oder der Vertheilungen (‚règle des paris' oder ‚des partis') und durch ihre Anwendung auf den in Frage stehenden Gegenstand führt nun Pascal den Ungläubigen zu dem Verlangen, an Gott zu glauben. Der Unglaube soll zu diesem Zwecke, nach der Anweisung Pascals, sich bemühen, nicht sich durch Vernunftschlüsse von dem Dasein Gottes zu überzeugen, sondern seine Leidenschaften zu vermindern. Dies sei nämlich das beste Mittel, den Unglauben in seinem Herzen zu zerstören, da die Beweise für Gott und seine Religion triftig genug sind, um dem Herzen

die Ueberzeugung zu bringen, wenn die Leidenschaften den christlichen Wahrheiten nicht den Eintritt verschlössen. Deshalb sagt er später im selben Artikel mit grosser Kraft: „Ich hätte bald die Vergnügen aufgegeben, sagen sie, wenn ich den Glauben hätte. Ich aber sage Euch, Ihr hättet bald den Glauben, wenn Ihr die Vergnügen aufgegeben hättet. An Euch ist es, anzufangen (fr. 3.)." Mit dieser Läuterung des Herzens soll dann der Ungläubige die Uebungen des Christenthums verbinden und thun, als wenn er glaube. „Das werde ihn ganz natürlich zum Glauben bringen und ihn *verdummen* (et vous abêtira)." Diese letzten Worte werden später ihre Erklärung finden.

Vorstehende Bemerkungen können wir auch auf die andern Wahrheiten, welche der natürlichen Religion zu Grunde liegen, anwenden. Wir wollen bloss die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der Seele hervorheben. Auch diese Wahrheiten wollte Pascal, und zwar aus den schon erwähnten Gründen, nicht durch Vernunftbeweise darthun. Doch verachtete er diese Beweise nicht. Wir erinnern bloss an die schönen Gedanken des ersten Artikels, wo er von der Würde des denkenden Rohrs spricht, das zwar schwach, aber grösser ist, als das ganze Weltall, weil es sein Elend erkennt. In andern Fragmenten erklärt Pascal, „es sei unbegreiflich, dass wir keine Seele haben," und „Nichts sei unbegreiflicher, als dass die Materie sich selbst kenne."

B. Die Grundlage der sittlichen Ordnung.

Pascal wird in dieser Hinsicht angeklagt, die natürliche Grundlage der sittlichen Ordnung misskannt zu haben, indem er das Naturrecht verworfen habe. Auch diese Consequenz des Skepticismus habe Pascal nicht zurückgewiesen. So werden von Cousin, und nach ihm von Havet, zahlreiche Stellen angeführt, in denen Pascal die natürlichen Principien für nur angewöhnte und die Gerechtigkeit für eine Modesache, die je nach den verschiedenen Gegenden verschieden ist, erklärt haben soll. Pascal sagt sogar ausdrücklich: „Nichts, nach der Vernunft allein, ist an und für sich gerecht." Darum sehe er auch keine Gerechtigkeit in den bestehenden Gesetzen, denen folglich nur die Gewalt ihre Verpflichtung gebe. Das Recht des Schwertes gebe ein wirkliches Recht.

Bei dieser Anklage brauchen wir nicht lange zu verweilen. In den citirten Stellen will Pascal nur hervorheben, wie leicht es ist, die Natur mit der Gewohnheit zu verwechseln, und dass in den unter den Menschen geltenden Gesetzen manches auf der Willkür beruhe. Es gibt in den ‚Gedanken' Pascals Fragmente, in denen klar ausgesprochen ist, dass es Naturgesetze gibt, die durch keine entgegengesetzte Angewöhnung verwischt werden können. Doch sagte er auch, dass oft dasjenige, was die Menschen Natur nennen, nur eine erste Gewohnheit ist. Hätte er behauptet, das sei stets der Fall, so würde sich allerdings seine Behauptung nicht rechtfertigen lassen. Uebrigens sagt er in mehreren Fragmenten, dass Instinct und Erfahrung uns die Natur erkennen lassen, während die Vernunft dazu beiträgt, sie zu verwischen.

In verschiedenen Fragmenten untersucht Pascal, worauf die menschliche Gesetzgebung und ihre Auctorität beruhe und er gelangt zu dem Resultate, dass die menschlichen Gesetze nicht die reine Gerechtigkeit und Billigkeit zur Grundlage haben.

„Es gibt allerdings natürliche Gesetze", sagt er, „aber diese prächtige verderbte Vernunft hat Alles verdorben." — „Alle guten Grundsätze sind in der Welt; man ermangelt nur, sie anzuwenden."

Daraus erklärt sich, dass die Anwendung des Begriffs des Gerechten oder Ungerechten je nach den verschiedenen Zeiten und Orten verschieden ist, so dass, „wie die Mode bewirkt, dass den Menschen Manches gefällt, so auch sie die Gerechtigkeit macht." Dazu kommt, dass manche menschliche Gesetze den Leidenschaften ihren Ursprung verdanken, wie Pascal hervorhebt.

In allen diesen Gedanken wird also keineswegs das Naturrecht geleugnet, sondern nur die Unvollkommenheit der menschlichen Gesetzgebung betont. — Aber wie sollen wir diese Behauptung Pascals erklären:

„Nichts, nach der Vernunft allein, ist an und für sich gerecht: Alles schwankt mit der Zeit. Der Gebrauch macht die ganze Gerechtigkeit, und zwar darum allein, weil er einmal angenommen ist; das ist der mystische Grund ihrer Auctorität. Wer sie auf ihren Ursprung zurückführen will, zerstört sie Nichts ist so mangelhaft, als die Gesetze, welche die Fehler verbessern wollen Wer ihnen gehorcht, weil sie gerecht sind, gehorcht nur der Gerechtigkeit, welche er sich eingebildet hat, aber nicht dem Wesen des Gesetzes. Dies ist ganz in sich selbst zusammengedrungen; es ist Gesetz und nichts weiter."

Um diesen und anderen ähnlichen Gedanken die rechte Deutung zu geben, müssen wir nicht vergessen, dass P. nur von der Anwendung

der Principien der Gerechtigkeit auf die menschlichen Handlungen, also von der Gerechtigkeit im concreten Sinne spricht. Er weist nach, dass es in den menschlichen Dingen keine absolute Gerechtigkeit gebe, oder dass unsere Handlungen nur einer relativen Güte fähig sind. „Wovon wird man sagen, dass es (absolut) gut sei? Die Keuschheit? Nein; denn die Welt würde untergehen. Die Ehe? Nein, denn die Enthaltsamkeit ist besser. . . . .“ Was folgt aus diesem Charakter der menschlichen Handlungen? Dass bei ihnen die moralische Güte und Gerechtigkeit von vielen positiven Bedingungen, Zeit-, Orts- und Personenumständen, ja von vielen rein menschlichen, willkürlichen Einrichtungen abhängig ist. Diese verschiedenen Bedingungen nennt P. „Gebrauch“ und so kann er in einem gewissen Sinne mit Wahrheit sagen, dass der Gebrauch die ganze Gerechtigkeit ausmacht. Er beleuchtet das durch ein Beispiel. Offenbar ist die Trennung der Menschen in verschiedene Nationen, die verschiedenen Staaten angehören, wenn auch einigermassen auf die Verschiedenheit der Sprachen und anderer Eigenthümlichkeiten zurückzuführen, doch im Grunde eine zufällige und vielfach von der Willkür der Menschen abhängige zu nennen. Auf diesem zufälligen und willkürlichen Umstande beruht aber das Kriegsrecht, dem also keine absolute, sondern nur eine relative Gerechtigkeit zugeschrieben werden kann. Darum sagt Pascal drastisch: „Gibt es etwas Spasshafteres, als dass ein Mensch das Recht hat, mich zu tödten, weil ich auf der andern Seite des Flusses wohne und weil sein Fürst mit dem meinigen Streit hat?“ Pascal behauptet ferner, die Auctorität des Gesetzes beruhe allein auf der Thatsache seines Bestehens wie auf einer mystischen Grundlage, die man nicht näher erforschen dürfe. Wollte man es auf sein Princip zurückführen, so würde man es zerstören, weil dann sein Mangel an Gerechtigkeit sich zeigen würde. Um diesem Uebelstande abzuhelfen, gibt Pascal folgenden Rath:

„Es ist gefährlich, dem Volke zu sagen, dass die Gesetze nicht gerecht sind; denn es gehorcht bloss, weil es sie gerecht glaubt. Deshalb muss man ihm zugleich sagen, dass man den Gesetzen gehorchen müsse, eben weil sie Gesetze sind, sowie man den Obrigkeiten gehorchen muss, nicht weil sie gerecht sind, sondern weil sie Obrigkeiten sind. Wenn man das Volk davon überzeugen kann, so hat man dadurch dem Aufruhr vorgebeugt.“

An einer andern Stelle heisst es:

„Es wäre also gut, dass man den Gesetzen und Gebräuchen gehorchte, eben weil es Gesetze . . . sind.“

In allen diesen Stellen ist einfach die wahre Natur der Auctorität, welche den menschlichen Gesetzen eigen ist, ausgesprochen. Eine absolute Gerechtigkeit und eine auf dieser beruhende Auctorität können sie nicht beanspruchen. Sie haben Kraft durch den Willen und zwar durch den mit moralischer und physischer Macht ausgerüsteten Willen des Gesetzgebers.

Wenn man nun Pascal anklagt, wie Havet es sich erlaubt, die Verpflichtung der Gesetze nur auf die Gewalt gegründet zu haben, so thut man ihm gewiss Unrecht. Denn er sagt ausdrücklich:

„Es ist billig, dass man dem gehorche, was gerecht ist. Es ist nothwendig, dass man dem gehorche, was am stärksten ist.“ — „Die Gerechtigkeit ohne die Macht ist ohnmächtig, die Macht ohne die Gerechtigkeit ist tyrannisch.“ — „Der Gerechtigkeit ohne Macht wird widersprochen . . . . , weil es immer Böse gibt; die Macht ohne Gerechtigkeit wird angeklagt. Man muss also die Macht und die Gerechtigkeit vereinigen und zu dem Zwecke erwirken, dass das Gerechte stark und das Starke gerecht sei.“

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. Aquin. Von Dr. Mathias Schneid, bischöfl. Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt. Dritte, umgearbeitete Auflage. Paderborn, F. Schöningh. 1890. XI, 432 S. M. 6.

Die alte und neue scholastische Philosophie hat die Naturphilosophie des hl. Thomas so allseitig und gründlich behandelt, dass eine neue Untersuchung derselben für die Philosophie kaum mehr eine nennenswerthe Ausbeute zu Tage fördern kann. Anders stellt sich aber die Sache, wenn man die für die Naturphilosophie unentbehrliche empirische Naturwissenschaft berücksichtigt. Je bedeutender die Fortschritte dieser wichtigen Disciplin in der neuesten Zeit gewesen sind, desto nothwendiger ist für den Naturphilosophen eine erneuerte Prüfung seiner Principien. Dies gilt in doppeltem Masse von der scholastischen Naturphilosophie, da mit Ausnahme der katholischen Schulen die ganze moderne Philosophie und fast ausnahmslos die gesammte Naturwissenschaft die alte Physik und Chemie für einen überwundenen Standpunkt betrachten. Die neuesten Vertheidiger haben trotz aller Gelehrsamkeit hieran nichts zu ändern vermocht. Daher ist eine wiederholte Behandlung des wichtigen Gegenstandes nur zu begrüssen.

Der Herr Verf. der oben genannten Naturphilosophie hat seine frühere Schrift: „Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft“ zu einer vollständigen Naturphilosophie umgearbeitet. Er hat einerseits die polemische Seite mehr in den Hintergrund treten lassen, weil die scholastische Körperlehre wiederum nahezu zum Gemeingut der katholischen Schulen geworden sei, andererseits die Kapitel über Ursprung, Dauer und Zweck der Welt, sowie über das Wunder neu hinzugefügt. Dagegen sollte der Charakter der alte bleiben. Die Schrift soll die Hauptlehre der alten Naturphilosophie rechtfertigen und nachweisen, dass bis jetzt kein Factum der Naturwissenschaft vorliegt, welches mit der alten Lehre im Widerspruch steht, dass sich „die beiderseitigen Lehren nicht unversöhnlich

gegenüberstehen.“ Besonders war es ihm darum zu thun, die atomistische Körperlehre auf allen Gebieten zu bekämpfen und ihre Unbrauchbarkeit nicht bloss für die Philosophie nachzuweisen, sondern auch aufzuzeigen, dass die grossartigen Fortschritte der Naturwissenschaft dieselbe durchaus nicht zur Voraussetzung haben, wie man gern glauben machen möchte. Zu diesem Zwecke empfahl sich ihm die empirisch-rationalistische, synthetisch-analytische Methode, welche die alte Schule in der Erforschung der Natur- und des Menschenwesens befolgt, um die Einseitigkeiten des Empirismus und des Idealismus zu vermeiden.

Die Schrift zerfällt in einen besonderen und allgemeinen Theil. Jener handelt von den anorganischen und organischen Körpern, dieser von dem Weltganzen und seiner Ordnung. Der erste Theil ist an sich und wegen seiner ausführlichen Darstellung weitaus der wichtigere und in demselben verdienen wieder die Kapitel über die anorganischen Körper die grösste Aufmerksamkeit, denn hier muss sich die principielle Frage entscheiden. Gelingt es, die moderne Physik und Chemie auch nur einigermassen befriedigend nach der aristotelisch-scholastischen Körperlehre zu deuten, so ist dies für die scholastische Naturphilosophie ein sehr grosser Gewinn; denn auf dem Gebiete des Organischen hat sie wenigstens dem mechanischen Atomismus gegenüber ohnehin einen bedeutenden Vorsprung.

Der Verf. glaubt seiner Sache ganz sicher zu sein, wenn auch nachträglich öfter wieder Restrictionen beigefügt werden, welche den zuversichtlichen Ton ziemlich herabstimmen. Nachdem er zuerst einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über den Atomismus gegeben hat, stellt er, im wesentlichen nach Fechner, die Beweise für den Atomismus zusammen, um eine Widerlegung desselben folgen zu lassen. Die wichtigsten Punkte aus der Physik sind die Lehre von dem Lichte und der Wärme, aus der Chemie die Lehre von den chemischen Proportionen, dem Atomgewicht und Atomäquivalent, dem Verhalten der Elemente in der chemischen Verbindung. Es gibt heutzutage keinen Physiker oder Chemiker, oder überhaupt einen Mann der exacten Wissenschaft, der einen Namen hat und der nicht die Undulationstheorie und die mechanische Wärmelehre als die allein genügende Erklärung der optischen und thermischen Erscheinungen und die Atomentheorie als die nothwendige Voraussetzung der chemischen Vorgänge betrachtete. Die wenigen Namen, welche dagegen angeführt werden, verschwinden unter der grossen Menge und richten sich, so weit sie einen bessern Klang haben, nur gegen Einzelheiten oder Ausschreitungen. Der Verf. weiss uns auch nicht ein einziges Lehrbuch der Physik und Chemie zu nennen, in welchem der Versuch einer anderen Erklärung gemacht wäre. Wer einmal in diesen Gebieten thätig gewesen ist, weiss den Grund davon. Auch katholische Forscher machen hiervon keine Ausnahme, wie der Verf. selbst gegen das

Lehrbuch von Lorscheid polemisiren muss. Zwar wird an das Decret der Gesellschaft Jesu v. J. 1883 erinnert, wonach die Professoren der Naturwissenschaft sich strenge an die scholastische Körperlehre zu halten haben, damit von ihnen nicht zerstört werde, was die Metaphysik aufbaut. Aber wir erfahren nicht, wie das Decret ausgeführt wird. Jedenfalls zeigt uns die einschlägige Literatur, dass dasselbe den Professoren der Naturwissenschaft hinlänglichen Spielraum lässt, die Erscheinungen naturwissenschaftlich zu erklären. Denn was neuestens Braun und Linsmeier in „Natur und Offenbarung“ und Dressel in den „Stimmen aus Maria-Laach“ über die Atomentheorie veröffentlicht haben, spricht durchaus für dieselbe. Linsmeier ist sogar sehr geneigt, die vom Hrn. Verf. perhorrescirte ‚actio in distans‘ zu vertheidigen. Mit Recht verlangt er, dass man wegen einzelner Schwierigkeiten, welche mehr das „Wie“ als das „Dass“ betreffen, eine weitgreifende Theorie, wie es die atomistische ist, nicht verurtheile oder gering schätze. Die Vertreter der atomistischen Hypothese können mit Befriedigung auf die Fortschritte zurückblicken, welche dieselbe seit Dalton gemacht hat, und sind darauf hin berechtigt, noch Grösseres von der Zukunft zu erwarten. Auch bei der copernicanischen Hypothese hat man für die Philosophie gefürchtet und doch ist sie wahr. Die peripatetische Philosophie freilich büsste ziemlich viele Inventarstücke ein, welche wegen der Jahrhunderte alten Wiederholungen in den Schulen für pure und evidente Wahrheiten gehalten wurden. Mit der Erkenntniss und Ausmerzung dieser Irrthümer wurde auch das beinahe unbeschränkte Vertrauen, welches man vorher — entgegen der Mahnung des Aristoteles — auf die aprioristischen Speculationen setzte, wenigstens bei den Naturforschern bleibend erschüttert. Hätten sich die Naturforscher durch diese Befürchtungen abhalten lassen, so würde man heute noch die These: „Die Erde ist in der Mitte des Weltalls und hat keine Bewegung“ aufstellen und in streng syllogistischer Form „beweisen“, man würde noch immer disputiren, ob die Himmelskörper durch Intelligenzen oder durch besondere Formen bewegt werden und welcher Art diese Formen sind. Vielleicht erkennt der Verf. hieraus, dass es nicht bloss dem „Mangel an philosophischer Kenntniss“ zuzuschreiben ist, wenn Referent sich bei verschiedenen Gelegenheiten über die Folgen des neuen Weltsystems für die Kosmologie und aristotelische Philosophie in gleicher Weise ausgesprochen hat. Man braucht zu dieser Einsicht nur einige Kenntniss der Geschichte. Muss der Verf. das ganze neue Weltsystem sammt der Lehre von den Elementen bis zur Kant-Laplace'schen Hypothese gelten lassen, so hat er ja diese Behauptung vollauf bestätigt und wird sich für die infralunarische Welt ebenso vergeblich gegen die Sinnestäuschung, die durch das Weltsystem im grossen anerkannt ist, sträuben. Auch hierin müssen wir Linsmeier beistimmen: „So haben

auch die Physiker unserer Tage vollkommen Recht und verfahren vollkommen im Interesse der Wissenschaft, wenn sie an den bereits errungenen Gesetzen festhalten, obgleich sie noch nicht im Stande sind, alle philosophischen Bedenken, welche dagegen erhoben werden, zu lösen."

Eine, freilich bloss formelle, Concession muss auch der Verf. den Physikern machen. Nachdem er S. 74 mit Cornoldi die Unmöglichkeit, die Lichterscheinungen nach der Aethertheorie zu erklären, nachgewiesen, bemerkt er doch S. 78 allgemein über die atomistische Theorie, sie möge für die mathematische und anschauliche Darstellung ein bequemes und brauchbares Hilfsmittel abgeben, aber sobald sie mehr sein wolle als eine Fiction zum Behufe anschaulicher Messung und Berechnung, müsse ihr jede Berechtigung abgesprochen werden. Damit ist dem Physiker und Chemiker zugestanden, dass er sich dieser Theorie bedienen dürfe. Je weniger er aber derselben entbehren kann und je grösser die Fortschritte sind, welche er auf Grund derselben mit Hilfe von Mass, Gewicht und Zahl macht, desto mehr wird er auch berechtigt sein, der Theorie eine grössere Wahrscheinlichkeit beizulegen. Zu einer absoluten Gewissheit bringt es ja die Wissenschaft in den wenigsten Fragen. Aber eine nützliche Fiction kann auf die Länge nicht einem fremden Zwecke dienen. Bei der Undulationstheorie ist dies auch bereits evident. Freilich hat die Annahme der Transversalschwingungen der Aetheratome etwas Bedenkliches; Fresnel selbst hat sich erst zu derselben verstanden, als er die Unmöglichkeit einsah, das polarisirte Licht bei der Doppelbrechung durch Longitudinalschwingungen zu erklären, aber dieser einen Schwierigkeit, welche, wie die Wellenbewegung des Wassers zeigt, die Fortpflanzung nicht hindert, stehen so viele klare Thatsachen gegenüber, dass heutzutage nirgends ein Versuch zu einer andern Erklärung gemacht wird. Hätte der Verf. die Interferenz, Beugung, Polarisation und Doppelbrechung mehr berücksichtigt, so hätte er weniger Bedenken erheben können. Dies umsomehr, als er S. 226 bemerkt, die Undulationstheorie, „sofern sie richtig sein sollte und die ihr noch anklebenden Schwierigkeiten zu überwinden vermöchte", stehe der alten Lehre nicht entgegen, da die Scholastiker Licht und Wärme durch Bewegungen verursacht sein lassen. Freilich wäre dies nicht die Undulationstheorie der Physik, denn die Oscillationen der Aetheratome sollen der Mechanik und Philosophie widersprechen, die ‚minima' der Scholastiker sind durchaus nicht identisch mit den Atomen und der Begriff der Bewegung ist ein verschiedener, ganz abgesehen davon, dass die Schwierigkeit der Bewegung bei vollständiger Continuität des Stoffes dadurch noch lange nicht beseitigt ist, dass man die Dinge elastisch fasst und die Quantität bei der Ausdehnung und Zusammenziehung hypostasirt.

Aehnliche Bedenken wären gegen die Lehre von der Wärme vorzubringen. Der Verf. hält an dem alten Satze fest, dass Wärme Wärme

erzeugt, wie er denn der Natur eine bewunderungswürdige Kraft zur Erzeugung von Substanzen zuschreibt, und verwirft damit den Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Von einer Umwandlung der räumlichen Bewegung in die verschiedenen Naturphänomene könne schlechterdings keine Rede sein. Bei den Wärmeerscheinungen ist aber der mechanische Process so evident, dass keine Theorie heute so ausnahmslos recipirt ist wie die Mayer'sche Wärmetheorie. Selbst die Chemie bestätigt sie überall, ja die Wärmeerscheinungen bei den chemischen Processen sind dadurch erst begreiflich geworden. Auch hier begegnen wir wieder einer bezeichnenden Concession: „Wenn wir aber in solch entschiedener Weise der mechanischen Körperlehre entgegentreten, so wollen wir es durchaus nicht tadeln, wenn die heutige Naturwissenschaft die bei körperlichen Phänomenen vorkommenden Bewegungen untersucht und deren Intensität berechnet u. s. w." (S. 182). Die Resultate der Berechnung des Aequivalentes von Wärme und Arbeit und was damit zusammenhängt sind allerdings ebenso überraschend als in der Optik und lassen sich nicht aus einer Fiction erklären.

In der Chemie bildet natürlich das Beharren der Elemente in den Verbindungen den Hauptanstoss. Hierin kann von keiner Vermittlung die Rede sein. Es heisst entweder — oder. Die Chemie würde nur überführt werden können, wenn eines ihrer Elemente in ein anderes verwandelt würde. Denn dass die alten Elemente mit ihren Verwandlungen hinfällig sind, braucht kaum bemerkt zu werden. Als einziges Beispiel führt der Verf. das zweifelhafte Ozon an, das immer noch Sauerstoff ist. Für die Atomtheorie sind aber noch die beherrschenden Gesetze von Wichtigkeit. Eine Berücksichtigung der Hypothese von Avogadro und Dulong und Petit hätte einen tiefen Einblick in die modernen Theorien gewährt und die auffallenden Entdeckungen von Mendelejeff hätten gezeigt, dass die modernen Theorien eine Analogie zu der allgemeinen Gravitation haben, welche durch Leverrier eine glänzende Bestätigung erhalten hat.

Auf die interessanten Abhandlungen über Materie und Form, die Eduction der Form und andere Principienfragen der alten Naturphilosophie gestattet der Raum nicht, näher einzugehen. Diese sind auch an sich klar, so sehr die Ansichten in der Erklärung auseinandergehen mögen. Eine bessere Einsicht in die Lehre von der Eduction ist nicht zu erwarten, so lange man dei dem abstracten Begriff der Materie stehen bleibt. Ich habe mich hierüber schon früher mit dem Verf. auseinandergesetzt und kann auf das neueste Werk von Bäumker über die Materie verweisen. Derselbe beurtheilt die Hauptfragen wie ich sie seinerzeit mit Hertling und anderen beurtheilt habe.

In der Biologie muss jede Naturphilosophie ein neues Princip anerkennen, wenn sie die Lebenserscheinungen erklären will. Wird dieses gleich der anima vegetativa und sensitiva als forma substantialis genommen, so handelt es sich nur um die nähere Erklärung des Compositum und seiner Eigenschaften. Die Atomistiker auch unter den katholischen Naturphilosophen lassen im Organismus die Atome fortbestehen, stellen sie aber in den Dienst des Lebensprincips oder der Seele. Es lässt sich nicht bestreiten, dass hier die Schwierigkeiten sich für die Atomistik häufen, obwohl sie nicht nur die Consequenz, welche hier so wenig als umgekehrt bei der Körperlehre für Aristoteles entscheidend ist, sondern auch viele Resultate der Physiologen für sich in Anspruch nehmen kann.

Da es sich um „Theorien“ und „Hypothesen“ handelt, so ist eine Meinungsverschiedenheit auch unter Gelehrten, welche denselben idealen Zweck verfolgen, begreiflich, ja nützlich. Die weitere Verbreitung der alten Philosophie ist wesentlich davon abhängig, ob eine Aufnahme des neuen empirischen Materials gelingt. Dazu ist aber vor allem eine umfassendere Mitarbeit der Naturforscher vonnöthen. Die alltägliche Erfahrung genügt auch für den genialsten Naturphilosophen nicht mehr.

Tübingen. **Schanz.**

Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Von Kurd Lasswitz. Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voss 1890. Zwei Bände. 518, 609 S. Preis zusammen 40 *M*.

Nachdem seit dem ersten Auftreten der Atomistik in der griechischen Philosophie bis zur Gegenwart über zweitausend Jahre verflossen sind, und in dieser langen Zeit die Atomistik verschiedene Entwickelungsphasen durchlaufen hat, ist es gewiss nicht mehr zu früh, wenn eine Geschichte derselben erscheint. Der Auctor der jetzt vorliegenden und hier zu besprechenden Geschichte der Atomistik hat schon seit einer längeren Reihe von Jahren theils in Zeitschriften, theils in anderen Publicationen einzelne Partieen aus der Geschichte der Atomistik behandelt und war insofern allerdings für diese nicht ganz leichte Arbeit vorbereitet und gerüstet.

In der dem I. Bande des Werkes beigegebenen „Ankündigung“ sind drei Wissenschaftsgebiete, in welche diese Geschichte der Atomistik eingreift und wofür sie Beiträge liefert, genannt, nämlich die Geschichte der Physik, die Geschichte der Philosophie und die Erkenntnisskritik. Referent meint, dass unter den Wissenschaften, mit welchen eine Ge-

schichte der Atomistik in einen inneren und wesentlichen Contact treten muss, auch die Chemie zu nennen gewesen wäre. Der Auctor hat jedoch, indem er seine Geschichte der Atomistik mit Newton abschliesst, gerade jene Zeit, in welcher die Chemie als Wissenschaft erst sich entwickelt hat, von seiner Darstellung ausgeschlossen. Es ist dies, wie wir glauben, zu bedauern, nicht bloss aus dem Grunde, weil hiedurch diese sonst so verdienstvolle und umfassende Geschichte der Atomistik in Bezug auf Vollständigkeit etwas zu wünschen übrig lässt, sondern auch deshalb, weil für die Frage nach der Nothwendigkeit und Berechtigung der Atomistik innerhalb der Naturwissenschaft die Chemie, wie wir glauben, eine noch gewichtigere Stimme hat, als die Physik.

Allerdings behandelt der 8. Abschnitt des I. Theiles eine specifisch-chemische Frage, nämlich die Frage nach dem Verhalten der Bestandtheile (Elemente) in der chemischen Verbindung; aber diese Frage wird dort nur soweit, als dieselbe von Aristoteles und den Scholastikern discutirt wurde, in ihrem historischen Verlaufe dargestellt. Die Entwicklung der Atomistik in der Geschichte der modernen Chemie bleibt ausser Betracht.

Uebrigens hat das Werk ungeachtet der soeben erwähnten Nichtberücksichtigung der modernen Chemie immerhin für die Geschichte zweier Wissenschaften, nämlich der Philosophie und der Physik, eine so eingreifende Bedeutung, dass es für Jene, welche sich mit der Geschichte der genannten Wissenschaften beschäftigen, nicht wohl entbehrlich sein wird. Was die Geschichte der Philosophie betrifft, so haben eine besonders eingehende Berücksichtigung gefunden: Platon, Aristoteles, die arabischen und mehrere scholastische Philosophen, ferner Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Francis Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Locke, Spinoza, Leibniz. Von den Männern der Naturwissenschaft seien besonders hervorgehoben: Galilei, Otto von Guericke, Huygens, Kepler, Newton. Die Chemiker sind nur durch einen bedeutenden Namen, Robert Boyle, vertreten. Als den Höhepunkt der Atomistik, soweit deren Entwicklung hier verfolgt ist, bezeichnet der Auctor die kinetische Atomistik von Huygens.

Das ganze Werk bekundet eine sehr umfassende Kenntniss der einschlägigen Literatur und Fragepunkte. Bezüglich der Art der Behandlung dieses umfassenden Stoffes meint jedoch Referent, dass es besser gewesen wäre, wenn der Auctor seinen persönlichen philosophischen Standpunkt, welcher der des Kant'schen Kriticismus ist, nicht so, wie es geschehen ist, hervorgekehrt hätte. Schon in einer früher (1878) erschienen Schrift, welche den Titel „Atomistik und Kriticismus“ führt, hat der Auctor zu zeigen versucht, dass die atomistische Vorstellungsweise aus den Principien der Kant'schen Erkenntnisstheorie sich deduciren lasse und dass die „kritische Theorie der Materie nothwendig kinetische

Atomistik sei". Referent ist dagegen der Ansicht, dass gerade die Geschichte der Atomistik den behaupteten inneren Zusammenhang derselben mit dem Kant'schen Kriticismus nicht bestätige; das Auftreten der Atomistik viele Jahrhunderte vor Kant, dann der Umstand, dass Kant selbst eine von der Atomistik ganz verschiedene Theorie der Materie aufstellte, ferner die vom Kriticismus ganz unabhängige Entwicklung der Atomtheorie in der modernen Chemie sprechen eher gegen als für einen inneren Zusammenhang der Atomistik mit dem Kriticismus. Aus diesem Grunde will es uns scheinen, dass der wissenschaftliche Werth, welcher dieser Geschichte der Atomistik wirklich zukommt und keineswegs bestritten werden soll, nicht so sehr in jenen Partien, worin des Auctors philosophischer Standpunkt zum Ausdruck kommt, sondern hauptsächlich in der umfassenden und treuen Darstellung des objectiven Thatbestandes der Geschichte der Atomistik liege. Denn auch für solche Männer der Wissenschaft, besonders für Philosophen und Physiker, welche den philosophischen Standpunkt des Auctors und seine damit zusammenhängende Auffassung der Atomistik nicht theilen, ist dennoch das sehr reichhaltige historische Material von hohem Interesse. So können wir z. B. der Bd. II, S. 37 vorkommenden Behauptung, dass die galileischen Entdeckungen „das System der substantiellen Formen unrettbar stürzten", nicht beistimmen; auch finden wir den oft angewendeten Begriff des Denkmittels und insbesondere das sogenannte Denkmittel der Variabilität nicht klar genug bestimmt.

Die äussere Austattung des Werkes ist gut, der Druck leicht lesbar und von Druckfehlern ziemlich frei; doch sind dem Referenten in Bd. I, S. 77, Nota [2]) zwei Druckfehler (formaes statt forma und ob statt ab) aufgefallen. Ein Namen- und ein Sachregister erleichtern das Aufsuchen einzelner Auctoren und Materien.

Der etwas hohe Preis (40 M.) ist wohl aus dem Umstande, dass derartige Werke auf kein grosses Lesepublikum berechnet sind, zu erklären.

Dillingen. **F. X. Pfeiffer.**

Synopsis der Philosophie. Von Dr. Alois Rittler. Erster Theil: Logik. 8°. 216 S. (Als Manuscript gedruckt.) Regensburg, F. Pustet. 1889.

Die hier angezeigte Logik von Rittler soll zunächst als Handbuch für seine Zuhörer dienen und will „nicht den Anspruch erheben, ein Lehrbuch zu sein oder ein solches zu ersetzen". Die Darstellung ist auch sichtlich auf Anfänger des philosophischen Studiums berechnet, sie ist klar und durchsichtig, berührt nicht die schwierigeren Fragen und

legt dafür alles Gewicht auf möglichste Verdeutlichung und Exemplificirung der logischen Lehren, wobei freilich die gewählten Beispiele etwas einförmig sind. Inhaltlich hält R. sich beinahe ängstlich an die traditionelle Behandlung und sucht überall die Fühlung mit dem hl. Thomas zu bewahren.

Man würde sich übrigens täuschen, wenn man glauben wollte, die traditionelle Logik sei sich immer und in Allem gleich geblieben. Der moderne formale Character derselben z. B. ist ein Product der neueren Zeit. Ich finde in den mir zu Gebot stehenden scholastischen Logiken des vorigen Jahrhunderts immer noch einen Nachklang an die analytische Methode des Aristoteles, die von den sprachlichen Ausdrücken ausgeht, noch deutlicher zeigen frühere Logiken diesen Character, so auch die summulae des Petrus Hispanus. Neben den sprachlich analytischen Elementen finden wir noëtische und psychologische; die Universalienfrage nimmt einen breiten Raum ein, in psychologischer Weise werden die Denkprocesse in prima, secunda und tertia mentis operatio oder apprehensio, judicium, discursus oder ratiocinatio analysirt. In einer 1755 erschienenen Logik des Dillinger Professors Hauser S. J. folgt je nach einer kurzen Erörterung über notiones, ideae, judicium die Darstellung der sprachlichen Ausdrücke (I, 3 de notionum signis seu terminis vocalibus, 5. de vocabulorum seu vocum circa ideas usu et abusu). Die rein formale Behandlung der Logik ging von den Nominalisten aus, wurde aber erst von der neueren Philosophie weiter verbreitet. Aus der alten Form der Darstellung erklären sich einige Eigenthümlichkeiten der neuscholastischen Logik, die wir auch bei Rittler finden, so die Bezeichnung terminus für Begriff — ursprünglich bedeutet dieser Ausdruck die sprachliche Bezeichnung des Begriffs, ähnlich wie propositio und enuntiatio die Bezeichnung des Urtheils — ferner die eingehende Besprechung der praedicabilia und praedicamenta, der in ältern Lehrbüchern die Universalienfrage voranzugehen pflegt. Rittler unterscheidet scharf zwischen Prädicabilien als den höchsten logischen Universalien (Gattung, Art, Differenz, Eigenthümliches, Accidenz) und den Prädicamenten oder Kategorien als höchsten Begriffen der realen oder Seinsordnung. Abweichend von Stöckl u. Hagemann schickt R. wie Gutberlet seiner Besprechung der Denkformen keinen Paragraph über die Denkgesetze voraus und lässt ebensowenig eine Methodenlehre (Definition, Eintheilung, Beweis) folgen, während schon die oben angeführte Hauser'sche Logik und in näherer Ausführung die neueren Logiken von Hagemann, Gutberlet u. s. w. eine eigene Methodenlehre haben. Die Gegenstände der Methodenlehre kommen bei R. schon in der formalen Logik, Definition und Division bei den Begriffen, der Beweis beim Schlusse zur Sprache. Auch werden nur bei den einzelnen Denkformen je die dafür geltenden Gesetze erwähnt. Die

Behandlung der Kategorien bei der Begriffslehre bietet gegenüber der neueren Logik einen entschiedenen Vortheil und wird z. B. auch von Sigwart anstatt der Denkgesetze zum Ausgangspunkt genommen (Logik I, 6). Die Weglassung der Denkgesetze ferner, mag man darüber denken wie man will, verleitet doch nicht dazu, schon bei den Begriffen nach Verhältnissen der Contradiction und Contrarietät zu fragen.[1]) Diese Fragen sind beim Urtheil allein am richtigen Orte, Trendelenburg hat sich viel Mühe gegeben, diese Thatsachen der neueren Logik wieder zum Bewusstsein zu bringen.

Psychologie. Von Dr. Georg Hagemann. Fünfte Auflage. Freiburg, Herder 1889. 8°. VIII, 207 S.

Trotzdem oder gerade weil Recensent die Psychologie Hagemanns schon als Schulbuch kannte, hat er dieselbe zum erneutenmale mit grossem Gewinne und Genusse gelesen. Sie ist sowohl nach Inhalt als Form eine vorzügliche Leistung und hat den Erfolg verdient, der ihr zu Theil wurde. Die Darstellung ist durchaus klar und lichtvoll, ebensoweit entfernt von allzugrosser Breite als dunkler Knappheit oder geheimnissvoller Wortfügung. Auch inhaltlich wahrt der Verfasser das richtige Mass, bietet weder zu wenig noch zu viel, sondern gibt einfach alles Wesentliche und Nothwendige. Zwischen den streitenden Parteien wird in der Richtung der natürlichen oder, was gleichbedeutend ist, der christlichen Philosophie vermittelt, die als goldener Mittelweg zwischen einseitigem Apriorismus und Empirismus, zwischen reinem Idealismus und einer mechanischen Welt- und Seelenerklärung liegt. Die scholastische Psychologie wird zwar in mehreren Punkten angegriffen; so missbilligt es H., dass diese einen besondern, die Sinne verbindenden Gemeinsinn aufstellt, zwischen concupiscibeln und irascibeln Affecten in der bekannten Weise unterscheidet und den Gefühlen das Herz als Sitz zutheilt. Manchmal wird man allzugrosse Abhängigkeit von Ulrici und verwandten Philosophen finden (z. B. 16, 2; 22, 4). Auch könnte man der Ansicht sein, die psychophysischen Thatsachen, welche auf eine enge Correspondenz zwischen leiblichen Organen, Nervenerregungen und geistigen Vorgängen hinweisen, liessen sich am besten so erklären, dass man die Seele als Wesensform fasset, doch weiss sie auch H. zu verwerthen, ohne jene Ansicht zu theilen. Nichtsdestoweniger verdienen in dieser Hinsicht die einlässlichen Ausführungen Gutberlets den Vorzug.

---

[1]) Cfr. Hagemann. Logik. § 12.

Als seine psychologische Methode gibt der Verfasser eine eigenthümliche Verbindung genetischer Erklärung mit einer die Metaphysik der Seele voraussetzenden Deduction an. Es bleibt nun hier dahingestellt, ob diese aus dem Vollen schöpfende Deduction mit jener, möglichst einfache Zustände zu Grunde legenden Induction nicht im Widerspruch steht. In der That muss sich ja bei jeder Methode Induction und Deduction verbinden, fraglich ist nur, wie diese beiden Denkweisen nach Inhalt und Form bestimmt werden und zu einander gegenseitig ins Verhältniss gesetzt werden. An Stelle der genetischen Induction des Verfassers möchten wir jedoch die analytische Induction setzen, welche das Seelenleben in seiner vollen Erscheinung nimmt, wie es ist, und die verwickelten Processe auf einfache zurückführt. So macht es Aristoteles in seinen hieher gehörigen Schriften; auch die Ausführungen des Verfassers stehen damit nicht im Widerspruch trotz der für die systematische Darstellung nothwendigen deductiven Grundlegung, Eintheilung und Umrahmung. Ob es, um diese deductiven Elemente zu gewinnen, gerade nothwendig ist, die Metaphysik vorauszusetzen, möchte bezweifelt werden. Gutberlet macht viel geringere Voraussetzungen, ohne dass deshalb die Folgerichtigkeit der Untersuchung und das Verständniss beeinträchtigt würde. Erst der Schluss sucht hier tiefer in das Wesen der Seele einzuführen.

Die Proklamirung der genetischen Methode hat etwas Irreführendes: sie erinnert an die Entwicklungstheorie, deren bestrickendem Zauber man sich allerdings kaum ganz zu entwinden vermag. Sie findet ihre volle Anwendung in den Kapiteln über die Entstehung des Selbstbewusstseins. Auch die Lehre von der allmählichen Differenzirung der Empfindungen im animalischen Organismus, von der Ausbildung der Raumanschauung und der Concentrirung verschiedener Empfindungen auf den „sinnlichen Gegenstand“ kann hieher gerechnet werden, allein ob auch der Fortgang von der Wahrnehmung zur Einbildung, Begriffsbildung und Reflexion in diesem Sinne gemeint sei, bleibt zweifelhaft. Sicherlich will der Verfasser nicht behaupten, dass in der geistigen Entwicklung des Menschen auf sinnliches Denken, Streben und Fühlen mit systematischer Regelmässigkeit geistiges Denken, Streben und Fühlen folge. Die seelischen Thätigkeiten treten weder nach Vermögen, noch nach Stufen so getrennt auf, wie es die Theorie darstellen muss. Die ganze und volle Seele wirkt in allen Thätigkeiten mit und es fehlt weder dem Denken das Fühlen und dem Streben die Vorstellung, noch ist ein Gefühl oder ein Denkact bloss sinnlich oder bloss geistig. Wie wichtig diese Erkenntniss ist, sehen wir gleich an der Abstractionstheorie des Verfassers. Er sucht hier offenbar einen Anschluss an die Scholastik, aber es fehlt die wichtige Unterscheidung zwischen den spontan und mehr oder weniger unbewusst sich bildenden Ideen oder

Universalien und den reflectirten, inductiv zu bildenden Begriffen. Auf letztere vornehmlich bezieht es sich, was Hagemann von der Begriffsbildung sagt. Es wird hier zu wenig beachtet, dass schon, bevor eine inductive Vergleichung gattungsverwandter Dinge versucht wird, ein ungefährer Begriff von dem feststehen muss, was gesucht wird, um das Gleichartige überhaupt aus der Fülle der Objecte herauszufinden; dies können aber nur die schon zuvor spontan gebildeten Universalien leisten, welche den vorausgesetzten Wesensgrund enthalten. Bei der Bildung dieser Universalien tritt schon früh das tiefere Wesen der Seele in Thätigkeit und abstrahirt aus dem zunächst gegebenen Sinnenbild den Begriff, ohne weiterer Vergleiche zu bedürfen. Die Seele geht nicht erst langsam und in steigendem Processe zu dem Wesen vor, sondern anticipirt gleich im Anfang ein Resultat, das allerdings die weitere Erfahrung ergänzt und erfüllt.

Im einzelnen ist noch zu bemerken: § 24, 3 wird gelegentlich erwähnt, dass die Zeitanschauung durch das Gehör vermittelt wird, wie die Raumanschauung durch das Gesicht. Diese Ansicht scheint zwar etwas problematisch zu sein, aber gerade deshalb würde man im Anschluss an die vorausgehende Ausführung über die Entstehung der Raumanschauung eine nähere Aufklärung wünschen. — § 30, 2 muss die Frage: „Wie könnte ferner nach der Bewegungstheorie der Vorstellungen der Fall eintreten, dass die Seele sich umsonst auf einen Gegenstand besinnt, von dem sie weiss, dass sie ihn früher gekannt hat?“ viel eher zu Gunsten als zu Ungunsten der Herbart'schen Vorstellungslehre angeführt werden und würde sich daher besser als ‚dubium solvendum‘, denn in dieser Form einführen. — Die Verlegenheitsauskunft § 61, 3, dass die physiologisch unerklärbare Absonderung der Galle beim Zorn, der Thränen beim Weinen aus unmittelbarer Einwirkung der Seele hergeleitet werden müsse, zeigt deutlich, wie Naturforscher leicht zur Annahme kommen, nur die Unkenntniss natürlicher Ursachen führe auf den Gedanken einer Seele und Gottes. —

Beide vorausgehenden Kritiken beruhen zum Theil auf Voraussetzungen, die nur in einem besondern Artikel abgehandelt werden können. Es sei daher auf eine wohl bald erscheinende Abhandlung verwiesen, welche das Gesagte rechtfertigen soll.

Maihingen. **Dr. G. Grupp.**

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre.

Erläuternder Nachtrag.[1])

Die Leser dieser Zeitschrift werden hoffentlich nicht ungeduldig werden und über eine zu weit gehende Benutzung des Sprechsaals klagen, wenn ich — mit gütiger Erlaubniss der Redaction — meinen früheren Ausführungen einen kurzen Nachtrag folgen lasse, den ja Herr Prof. Kaufmann zu wünschen scheint, und der auch unbedingt nöthig sein dürfte, wenn eine Verständigung erfolgen soll. Einstweilen nämlich liegen, wie ich sehe, die eigentlichen Differenzpunkte noch nicht klar vor. Mehr aber als eine solche Klarstellung bezweckt dieser Nachtrag nicht; ich muss mich ja hüten, die allseitig mit Freuden begrüsste neue Einrichtung gleich schon beim ersten Gebrauch in Misskredit zu bringen.

Dass über dem eigentlichen Stande der Frage noch ein gewisses Dunkel schwebe, das wird hoffentlich mancher Leser schon aus dem sonderbaren Widerspruche entnommen haben, den Herr K. mir schuld gibt. Ich soll nämlich den alten Dogmatismus einerseits für „kritisch angekränkelt“ und daher correcturbedürftig, andererseits aber auch wieder für ganz correct erklärt haben. Nach einigen Citaten heisst es nämlich: „Kriticismus (Subjectivismus), Idealismus, das ist ein schwerer Vorwurf, den der Verf. der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre macht . . . Wie reimt sich denn diese scharfe Kritik zusammen mit den Ausführungen des Verf. in andern Arbeiten, in welchen immer und immer wieder »der Dogmatismus der alten Schule« dem Kriticismus, Idealismus gegenüber als die richtige Erkenntnisslehre ausgespielt wird?“ (S. 109.) Es folgen nun wieder einige Citate, und dann wird gefragt: „Gibt in den citirten Ausführungen der Verf. nicht das zu, was er in der Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre negirt?“ (S. 110). Ich denke, solche Widersprüche kommen in Wirklichkeit selten vor, und sie legen immer die Vermuthung nahe, dass da ein Missverständniss obwalte.

---

[1]) Vgl. Philos. Jahrbuch II. Bd. (1889) 3. H. S. 352 ff. u. III. Bd. (1890) 1. H. S. 108 ff. Ich muss bei dieser Gelegenheit einen störenden Druckfehler corrigiren, der auch in das Citat des Herrn K. übergegangen ist. S. 109 Z. 15 v. o. muss es nämlich statt „nicht dogmatisch“ heissen „ächt dogmatisch.“

Ich will hier der Kürze halber nicht den einzelnen Anführungen nachgehen und sie erläutern, aber wer sich die Mühe nehmen will, nachzusehen, der wird finden, dass bald von der alten „Lehre“ oder „Erkenntnisslehre“, bald vom alten „Dogmatismus“ die Rede ist. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge, von denen man recht wohl das Eine loben, das Andere tadeln kann. Für den „Dogmatismus“ der Alten habe ich nur Lob, keinen Tadel, für ihre „Erkenntnisslehre“ aber auch Tadel. Letztere nämlich umfasst auch die wissenschaftliche Begründung des Dogmatismus, und diese scheint mir verfehlt.

Herr K. gibt dann an, was ich, „um dem Vorwurf des Widerspruchs zu entgehen“, erwidern würde, aber die bereits angeführte Unterscheidung hebt er nicht hervor. Sie ist aber von entscheidender Bedeutung für den Stand der streitigen Frage, und so will ich sie denn selbst noch etwas schärfer hervorheben und erläutern. Ich muss das um so mehr, als es sich da um einen Punkt handelt, den Herr K. auch früher schon, wenn nicht übersehen, dann wenigstens übergangen hat.

Eingangs nämlich wird gesagt: „Der Standpunkt des Verf. bezüglich der Erkenntnisslehre ist der sog. Dogmatismus, welcher die Wahrheit unseres Erkennens ohne Beweis voraussetzt und lediglich eine Theorie über den Hergang desselben geben will. Die Wahrheit des Erkennens wird dabei nicht erst von dieser Theorie abhängig gemacht, sondern dieselbe wird ohne Weiteres vorausgesetzt und erst nachträglich gezeigt, wie unser Erkennen verläuft, zur Wahrheit gelangt.“ Damit ist in der That der Dogmatismus richtig charakterisirt, namentlich wenn man noch hinzunimmt, was über dessen Gegensatz, den Kriticismus, beigefügt wird. „Der Grundirrthum der neuen Philosophie ist nun der Abfall von diesem Dogmatismus, wie er in dem sog. Kriticismus (Subjectivismus oder Idealismus) eines Kant etc. gegeben ist. Dieser Kriticismus setzt nicht die Wahrheit des Erkennens ohne Weiteres voraus, sondern will dieselbe erst von der Prüfung, von der Untersuchung des wissenschaftlichen Apparates abhängig machen. Die Wahrheit des Erkennens im Allgemeinen wird in Frage gestellt, und erst von den vorgebrachten kritischen Beweisen soll es abhängig sein, ob das Erkennen wahr genannt werden dürfe. Der Verf. findet mit Recht in diesem Verfahren einen circulus vitiosus oder genauer eine petitio principii.“ Hiermit ist, wie gesagt, der Dogmatismus im Gegensatz zum Kriticismus klar und richtig definirt. Aber haben denn die Alten die Wahrheit des Erkennens „ohne Weiteres“ vorausgesetzt und „lediglich“ eine Theorie des Vorgangs gegeben? Nein, das wäre sehr unwissenschaftlich gewesen. Wenn sie die Wahrheit des Erkennens ohne Beweis voraussetzten, dann mussten sie auch darüber Auskunft geben, warum sie das thaten, und die Berechtigung dazu nachweisen; denn in der Luft durfte jene Voraussetzung doch sicherlich nicht schweben. Und so haben sie denn in der That zwar nicht den Wahrheitsbeweis für das Erkennen erbracht, wohl aber nachgewiesen oder doch nachzuweisen versucht, dass hier kein Beweis nöthig sei. Herr K. weiss das ja auch, und wenn er den angegebenen Punkt oben wegliess, so wird das der Kürze halber geschehen sein und weil er ihn als selbstverständlich betrachtete, oder auch weil er nur den alten Dogmatismus als solchen, nicht die alte Erkenntnisslehre charakterisiren wollte; genug, auf diese Unterscheidung ist wohl zu achten. Der alte Dogmatismus als solcher hat meinen ungetheilten Beifall, aber was in der

alten Erkenntnisslehre zu dessen Begründung beigebracht wird, scheint mir verfehlt. Wohl billige ich auch hier, dass man der Beweissforderung gegenüber auf die Evidenz recurrirt, aber ich meine, man sollte bei letzterer nun auch einfach stehen bleiben und sie nicht für das Kriterium (sec. quod) der Wahrheit erklären. Mit der Evidenz ist die Beweisforderung ja eo ipso schon erledigt. Was wollen, was bezwecken denn alle Beweise? Sie wollen uns eine Sache evident machen. Nun gut, so fordere man doch da keinen Beweis, wo die Sache von vornherein schon evident ist. Erklärt man hingegen die Evidenz für das Kriterium der Wahrheit, so acceptirt und legitimirt man damit die aus der Zeit des altgriechischen Sophismus stammende Kriteriumsforderung und weiss dann dieser Forderung, die sich in perpetuum wiederholt, nicht zu genügen; man betritt die schiefe Bahn des Kriticismus, dem ja eben die Evidenz nicht genügt, und der langsame oder auch jähe Absturz ist nicht mehr zu vermeiden. Des Nähern gehe ich hier auf die Sache nicht ein, da es mir eben nur darum zu thun ist, die Differenzpunkte klarzulegen.

Die zweite Differenz liegt in der Verähnlichungstheorie, die, wie ich glaube, nicht etwa in aristotelischer Weise bloss gemildert, sondern ganz aufgegeben werden sollte. Aber warum denn?

Herr K. ist der Meinung, ich bekämpfte auch die Verähnlichungstheorie deshalb, weil sie mir kritisch angekränkelt, nicht dogmatisch genug erschiene. So liest man S. 110: „In der Kritik unserer Abhandlung bezeichnet er als einen solchen »kritischen« Grundmangel die Lehre von der Verähnlichung zwischen Subject und Object." Und die dann folgende Vertheidigung der Verähnlichungslehre „dürfte," so heisst es am Schlusse, „deutlich genug zeigen, dass die Theorie von der Verähnlichung mit dem Kriticismus absolut nichts zu thun hat." (S. 112).

Allein auch hier scheint ein Missverständniss obzuwalten, vielleicht hervorgerufen durch die verschiedenartige Bedeutung des Wortes „Kriticismus". Vergegenwärtigt man sich die oben von Herrn K. referendo gegebene und von mir immer festgehaltene Definition, wonach der Kriticismus nichts weiter ist als die in der neueren Philosophie seit Kant übliche verkehrte Forschungsmethode, also, wie Herr K. sagt, ein blosses „Verfahren", dann leuchtet ein, dass man sich durch keine Theorie, weder durch die Verähnlichungstheorie noch durch irgend eine andere, des Kriticismus schuldig machen kann. Immer kommt es allein auf den Gebrauch an, den man von der Theorie macht. Zieht man Schlüsse aus derselben — sei es nun für die Wahrheit oder die Unwahrheit des Erkennens — dann huldigt man dem Kriticismus und begeht so den Fehler, den Herr K. als petitio principii bezeichnet. Ob nun nicht der eine oder andere Vertreter der alten Schule in diesen Fehler verfällt, das will ich hier nicht von Neuem untersuchen; jedenfalls ist es ein thatsächlicher, unleugbarer Irrthum, wenn man meint, die Wahrheit des Erkennens hinge an der Verähnlichungstheorie, sei mit ihr solidarisch oder könne aus derselben auch nur irgend welchen Nutzen ziehen.

Aus dem Gesagten wird man entnehmen, dass ich meinerseits (von meinem dogmatischen Standpunkte aus) der Verähnlichungstheorie vollständig indifferent gegenüberstehe, und dass sie mir so lieb ist wie jede andere, die mit der Wahrheit des Erkennens nicht streitet, und die ausserdem sich

nachweisen lässt. Das sind zwei wichtige Erfordernisse die man jedenfalls zu stellen berechtigt ist, die mir aber bei der Verähnlichungstheorie nicht zuzutreffen scheinen.

Weiterhin sodann bin ich der Meinung, dass diese Theorie der heute in der Philosophie herrschenden Verirrung und Verwirrung grossen Vorschub geleistet hat. Und ich denke, Jeder wird das zugeben, wenn er mit mir dafürhält, dass bei der in Rede stehenden Theorie die Wahrheit des Erkennens nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt, oder dass sich der erforderliche Nachweis nicht bringen lässt. Denn alsdann braucht ja nur noch der Kriticismus — der Schluss von der Thorie auf das Erkennen — hinzuzukommen, so ist die Bahn frei — die Bahn zu dem Sumpfe, in dem wir die heutige Philosophie stecken sehen. Diese Schlussweise aber ist doch bekanntlich schon seit langer Zeit in Uebung. Sie reicht nicht nur hinauf bis zum „Vater des Kriticismus," wenn dieser sie auch hauptsächlich in Schwung brachte, sondern sie ist so alt wie der Materialismus und die in ihm wurzelnde Vorstellung von dem „blinden Apparat," der der Controle bedürfe.

Isenkrahe.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Philosophische Monatshefte. Von Prof. Dr. P. Natorp. Heidelberg, Weiss. XXVI. Bd. 1890.

3. u. 4. Heft. Th. Ziegler, Ethische Fragen und Vorfragen. S. 129. Der Verf. ist ein entschiedener Gegner des Kantischen Apriorismus in der Ethik. Der Gegensatz zwischen diesem und seinem eigenen Evolutionismus spitzt sich in der Frage zu: „Was ist das Erste, womit die Untersuchung zu beginnen hätte, das Seiende oder das Seinsollende?“ Der evolutionistischen Ethik des Vf.'s ist das Gute zunächst ein Seiendes, Gegebenes, in Familie und Schule, in Sitte und Recht Festgesetztes; sie ist nothwendig empirisch und descriptiv. „Ihre erste Aufgabe ist also die, zu zeigen, was gut ist oder für gut gilt und als solches geheiligt ist durch Sitte und Religion, durch die Tradition der Familie oder den Machtspruch des Staates. Da aber in unserer Zeit keine Beschreibung sich mehr begnügt mit dem ruhenden Sein als einem Festen, sondern die Wissenschaft überall dem Werden und Entstehen nachgeht, so ist auch die beschreibende Ethik immer zugleich evolutionistisch.“ — Damit scheint der Unterschied zwischen aprioristischer und evolutionistischer Moral doch nicht hinreichend charakterisirt zu sein. Denn ich kann recht wohl von der geschichtlichen Gestaltung des ethischen Lebens ausgehen und sodann trotz der empirischen Entwickelung der sittlichen Ideen zu einer aprioristischen Ableitung der sittlichen Vorschriften gedrängt werden. Denn es ist nicht nur der Inhalt des Sittengesetzes zu erklären, sondern vor Allem der eigenthümliche Werth der sittlichen Handlung, die absolute Geltung der sittlichen Vorschriften: diese Bestimmungen kann aber die Ethik nie und nimmer der Erfahrung entnehmen; sie sind nur a priori aus dem Wesen der Dinge ableitbar und aus diesem ergibt sich zugleich der Inhalt des Sittengesetzes. — **P. Natorp, Aristoteles und die Eleaten. II. S. 147.** Der Verf. geht nun zur Aristotelischen Kritik der einzelnen Beweisgründe für die Eleatische These über. Man könnte sich wundern, dass Aristoteles regelmässig den Eleaten Unrecht gethan oder unzulänglich widerlegt habe. Das Räthsel löst sich, wenn der Verf. am Schlusse erklärt: „Seit Kant die berühmte Unterscheidung der Alten zwischen *αἰσθητά* und *νοητά*, *φαινόμενον* und *νοούμενον* in ihrer Reinheit wiederhergestellt, sind uns die Urheber jener Unterscheidung, die Philosophen von Elea, fast näher als Aristoteles.“ Aristoteles hat, so begründet der Verf. sein Urtheil, durch die Unterscheidung von Act

und Potenz keinesfalls das Problem der Eleaten gelöst. „Es liegt ganz wo anders: in dem Conflicte der Gesetze der Sinnlichkeit mit den Gesetzen des Verstandes. Diesen hat Aristoteles nicht überwunden, sondern nur in die ersten Principien hineinversteckt, tief genug, um ihn zunächst nicht bemerken zu lassen, aber doch nicht so tief, dass er nicht in den Consequenzen überall zu Tage träte. Das Verdienst der Eleaten war es, dass sie den Conflict in seiner vollen Schärfe empfanden und aussprachen, während Aristoteles unter dem Scheine ihn zu lösen, ihn wirklich nur aus den Augen rückt und zum alten Gerümpel wirft." — Also besteht wirklich das Verdienst des grossen Kant lediglich darin, dass er seine fundamentale Unterscheidung zwischen Noumena und Phänomena aus der Rumpelkammer der Eleaten hervorgeholt hat? — **Th. Lipps, Aesthetischer Literaturbericht S. 169.** Bevor der Verf. zu den Arbeiten übergeht, welche specielle Gebiete des Schönen behandeln, bespricht er noch wenig günstig drei kleinere Schriften von allgemein ästhetischem Inhalt. 1) Mart. Schweisthal, Das Princip des Schönen. Prolegomena zur Aesthetik. 2) Sigm. Stransky, Versuch der Entwickelung einer allgemeinen Aesthetik auf Schopenhauerischer Grundlage. 3) M. Hoffmann, Von der Kunst des ästhetischen Geniessens. Die erste der drei genannten Schriften stellt als Princip des Schönen auf: „Schön ist jedes materielle Object, welches auf hervorragende Weise des Schöpfers Güte, Weisheit und Macht bekundet, mit andern Worten, was zu gleicher Zeit die Sinne, den Verstand und die Einbildungskraft angenehm beschäftigt, oder endlich, was gut, weise und mächtig erscheint." Gegen das „Oder" in dieser Definition lassen sich mit dem Verf. allerdings gerechte Bedenken erheben. Nach dem etwas schwärmerischen Verfasser der dritten Schrift beruht die Kunst des ästhetischen Genusses auf Selbstprüfung und Selbstdurchläuterung, auf Selbstthätigkeit und Masshalten. Er wendet sich zunächst an „keusche Frauen", „reine Jungfrauen" und „naive Jünglinge". Von ästhetischen Specialarbeiten kommen zur Sprache: 1) G. Portig, Angewandte Aesthetik in kunstgeschichtlichen und ästhetischen Essays. 2) K. Hoff. Künstler und Kunstschreiber. Ein Act der Nothwehr. 3) A. Göller, Zur Aesthetik der Architektur und 4) Entstehung der architektonischen Stilformen. 5) E. Bechler, Das Wesen der Architektur und die Formenbildung der klassischen Baukunst. — **G. Knauer, Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorie historisch-kritisch dargestellt von J. H. Witte. S. 201.** Nach Knauer will der Verfasser dieser Schrift zwar noch nicht seine eigene Meinung über das Wesen der Seele geben, sondern nur Kritik üben, legt aber doch den Substanzbegriff bei seiner Beurtheilung zu Grunde, und will die Substanzialität der Seele als nothwendiges Ergebniss seiner Kritik gewinnen; darum das Urtheil des Referenten: „Witte ist auf dem besten Wege zur trichotomischen Anthropologie, wie mit ihm heute wieder manch anderer edeler Forscher ist." — **Fr. Jodl, Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt von G. v. Gizycki. S. 210.** Dem Referenten über diese Moralphilosophie scheint es als ein Hauptverdienst derselben, die Auseinandersetzung mit der Theologie nicht gescheut zu haben: „Denn volle Klarheit in diesem Punkte ist Lebensbedingung einer philosophischen Ethik, die zugleich populär sein will. Jede Anleihe bei

dem Gedankenkreise der Theologie verdirbt ihr augenblicklich die beste Wirkung.“ „Der achte und neunte Abschnitt des Buches enthält G.'s Auseinandersetzung mit der Theologie; zusammen mit dem letzten, ‚die Natur und die Moral‘ möchte ich ihn den Entwurf einer von allen theologischen Elementen sorgfältig gereinigten praktischen Weltanschauung nennen.“ — **F. Staudinger, Im Kampfe um die Weltanschauung.** 3. u. 4. Aufl. **S. 218.** Der anonyme Verf. dieses Schriftchens, ein badischer protestantischer Theologe, sucht zwischen der modernen naturalistischen Weltanschauung und dem Christenthum zu vermitteln. St. findet seinen Standpunkt nicht radical genug; er wünscht dem Büchlein weite Verbreitung, aber nur damit die Leser von diesem Durchgangspunkt zur Leugnung alles Uebernatürlichen vordringen.

5. u. 6. Heft. G. Geil, Die schriftstellerische Thätigkeit des Diogenes von Apollonia. S. 257. Der Verf. sucht die seit Schleiermacher gewöhnliche Ansicht, dass der Apolloniate nur eine Schrift, nämlich *περὶ φύσεως* geschrieben habe, zu widerlegen. Er zeigt, dass man die Stelle des Simplicius (im Commentar zu des Aristoteles Phys. 32 v. 151, 24 d.) über die schriftstellerische Thätigkeit des Diogenes falsch verstanden und dieser ihm noch drei andere Schriften: *πρὸς τοὺς σοφιστάς*, eine *Μετεωρολογία* und *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* zuschreibe. **A. Bach, Aristoteles Lehre von der sinnlichen Erkenntniss in ihrer Abhängigkeit von Plato. S. 270.** Der Verf. kommt zu dem Ergebnisse: Lassen die Aristotelischen Ausführungen über die Phantasie — nicht in dem modernen Sinne einer freien schöpferischen Kraft der Seele, der productiven Einbildungskraft, sondern im Sinne einer sinnlichen Vorstellungsfähigkeit — die Abhängigkeit des Stagiriten von Plato weniger erkennen, obgleich auch dieser nur die Phantasie im Sinne des Aristoteles kennt, so liegt das eben daran, dass wir hier überhaupt nur Spärliches finden; dagegen dürfte in der Lehre von der Empfindung und insbesondere vom Gedächtniss Aristoteles vollkommen auf Plato's Schultern stehen, trotzdem er einzelne Punkte genauer ausführt und entwickelt. — **H. Cohen, Zur Orientirung in den Losen Blättern aus Kant's Nachlass. S. 287.** Kant's literarischer Nachlass ist mitgetheilt von R. Reicke, Königsberg 1889, Separatabdruck aus Altpreuss. Monatsschr. 24 u. 25 Bd. Da Kant selbst sich die Veröffentlichung verbeten hatte, sucht C. den Druck juristisch zu rechtfertigen. „Wir setzen uns darüber hinweg, weil wir an Alles, was der Genius offenbart, ein Recht zu haben glauben.“ Die Stellung des Verf.'s kennzeichnet besonders der Passus: „So sollte auch den Arbeitstisch und die Versuchsmappe eines Gelehrten, geschweige eines der in Weltaltern Auserwählten, nur derjenige berühren dürfen, der sich bewusst ist, dass er auf einem der Menschheit heiligen Boden steht.“ Ueber den Inhalt des Nachlasses und daraus zu entnehmenden Aufschlüsse über Kant'sche Anschauungen haben wir früher schon berichtet. — **Th. Lipps, Aesthetischer Literaturbericht. III.** (Schluss.) **S. 323.** In diesem Berichte über die Aesthetik der Poesie wird zunächst die Poetik von Wilh. Scherer ausführlich behandelt. Der Referent hatte sich von einem Manne wie Scherer etwas ganz anderes versprochen. Derselbe will keine Erörterungen von dem, was schön ist in der Dichtkunst, geben, sondern einfach die poetischen Erscheinungen registriren. Wenn er auf diesem Wege z. B. den Rythmus aus dem ursprünglichen Tanze ableitet, so bedünkt dies den Ref., als wenn ein Psychologe unser Essen nicht

auf den Hunger, sondern auf das frühere Wurzel- und Beerenessen der Urmenschen zurückführen will. Erklärlich wird eine solche positivistische Behandlung durch die naturgemässe Reaction auf die frühere aprioristische Construction der Poetik von oben herab. Bessere Aufnahme findet Viehoff's Poetik auf der Grundlage der Erfahrungslehre, gleichfalls ein op. posthumum. Indem der Verf. 60 Jahre lang alle Dichterstellen aufschrieb, die ihn besonders ansprachen und seine persönliche Erfahrung in der Schule noch erweiterte, konnte er einen allgemeinen Begriff des ästhetisch Wirksamen auf empirischer Grundlage gewinnen. L. tadelt daran, dass er, wie so viele Andere, den „psychologischen" Eudämonismus, der jedem Menschen wesentlich ist, mit dem moralischen oder genauer unmoralischen verwechsele. Als erstes Gesetz der Schönheit stellt V. das der Einheit in der Mannigfaltigkeit auf. Das Endurtheil lautet: „Viehoff's Werk ist keine Poetik, sondern die theilweise vortreffliche, vielfache Belehrung und Anregung gebende Behandlung einiger Abschnitte der Poetik." E. Reich, Schopenhauer als Philosoph der Tragödie, sucht zu zeigen, dass die Helden der Tragödie nirgends unschuldig untergehen. Gegen diese landläufige Fassung des Trauerspiels, gegen die tragische Schuld und Sühne polemisirt L. lebhaft, indem er den Unterschied zwischen ernstem Schauspiel und Trauerspiel dahin bestimmt, dass in ersterem der Conflict objectiv oder äusserlich geschlichtet wird, in letzterem innerlich und subjectiv. Das Gute erscheint in der Menschenseele in seinem eigenen Werthe. Ohne äusseren Erfolg zeigt es seine Macht in Mitten von Leiden und sittlichen Kämpfen. Die „poetische Gerechtigkeit" müsse zu Künsteleien ihre Zuflucht nehmen: es muss der Theorie zu Liebe immer eine Makel aufgefunden werden, und wäre es auch die berühmte „Gedankenschuld" der Emilia Galotti, oder der Leichtsinn, mit dem Desdemona das Taschentuch verliert. Sehr günstig wird Dilthey's Rede: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn beurtheilt. Dieselbe tritt der herrschenden Ansicht entgegen, als wenn das Genie eine pathologische Erscheinung sei. — **R. Stammler, Gemeinschaft und Gesellschaft von F. Tönnies. S. 347.** Das Buch enthält nach dem Ref. einen erneuten energischen Versuch, naturwissenschaftliche Begriffe auf sociale Erscheinungen anzuwenden und diese mit Hilfe jener zu begreifen: Es sind dies die grundlegenden Gegensätze zwischen organisch und mechanisch. Die Gemeinschaft ist reales organisches Leben, die Gesellschaft ist ideelle und mechanische Bildung. Die Familie und die daraus organisch sich entwickelnden Gemeinwesen: Dorf, Clan u. s. w. sind Gemeinschaften, die Gesellschaft ist ein Zustand allgemeiner Concurrenz von unabhängigen Individuen, der Ausgangspunkt des Hobbes'schen ‚bellum omnium contra omnes'. Referent ist nicht durchweg mit T. einverstanden.

2] Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. Von R. Avenarius. Leipzig, Fues. XIV. Jahrg. 1890.

1. Heft. M. Radaković, Ueber Fechner's Ableitungen der psychophysischen Massformel. S. 1. Der Verf. greift nicht principiell die Fechner'schen Formeln an, wie dies von so vielen Seiten geschehen ist, sondern will nur die Resultate selbst genauer präcisiren und ihre Voraussetzungen klarer hervorheben. So musste Fechner, um eine Massformel abzuleiten, voraussetzen, dass für die Empfindungsstärke ein Mass möglich sei. Ferner schreibt er dem s. g.

Hülfsprincip: „Die beziehungsweisen Aenderungen zweier von einander abhängiger Variabelen gehen, wenn sie sehr klein sind, einander merklich proportional, wie sehr auch im Grossen der Gang der Variabelen von einfacher Proportionalität abweicht," ohne exacten Beweis allgemeine Gültigkeit zu. Aber Verf. zeigt, dass für die Anwendung desselben die Annahme der Differenzirbarkeit und des monotonen Verhaltens der Functionen nothwendig ist, auf die es angewandt werden soll. Diese Annahme ist im Falle Fechner's nun zwar sehr wahrscheinlich, aber nicht exact bewiesen. — Weiter muss Fechner bei seinen Ableitungen der Massformel die Voraussetzung machen, dass das Weber'sche Gesetz, welches für Empfindungsunterschiede gilt, auch für empfundene Unterschiede Geltung habe, dass also gleiche Aenderungen der empfundenen Unterschiede gleichen relativen Aenderungen der Reizverhältnisse entsprechen oder „dass die Grösse eines empfundenen Unterschiedes constant bleibt, wenn der ihm entsprechende Empfindungsunterschied sich nicht ändert." Die Fundamentalformel Fechner's $d\gamma = K. \frac{d\beta}{\beta}$ ist dem Verf. bloss eine Näherungsformel, die zur Ableitung einer exacten Massformel nicht ohne weiteres verwandt werden darf, weshalb er dieselbe auf einem anderen Wege deducirt. — **H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität.** (Zweiter Artikel.) **S. 27.** Die Polemik gegen Lehmann, welcher durch Experimente die Aehnlichkeitsassociationen Höffdings glaubte widerlegt und die Berührungsassociation bewiesen zu haben, wird fortgesetzt. Das von H. behauptete unmittelbare Wiedererkennen ist durch die Experimente gar nicht berührt, eben weil die Experimente das Wiedererkennen vorbereiten. Aber auch die weiteren Schlüsse, welche L. zieht, sollen nicht zutreffen. H. weist nämlich nach, dass Association durch Berührung, die nur ein specieller Fall von Gewöhnung sei, ohne Aehnlichkeit nicht möglich ist; er selbst schliesse ja die Berührungsassociation durch die der Aehnlichkeit nicht aus. Beide führe er vielmehr auf eine: „Das Gesetz der Totalität" zurück. Dem einfachen Wiedererkennen steht eigentlich die s. g. Erwartungshypothese entgegen, welcher die Erregung einer Vorstellung nicht zum Wiedererkennen genügt; dasselbe soll nach ihr erst eintreten, wenn die durch die vorher aufgefassten Theile des Gegenstandes erregten Vorstellungen sich in Uebereinstimmung mit den durch die später hervortretenden (und erwarteten) Theile erregten Empfindungen befänden. — **A. Marty, Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung.** (Sechster Artikel.) **S. 53.** Nach Wundt soll die Sprache nicht aus Wahl, wohl aber mit Willen gebildet worden sein. Dagegen verlangt M. Auswahl der Lautzeichen, aber nicht mit berechnender Ueberlegung. Wie wir es an Taubstummen sehen, welche nach Mitteln suchen um sich zu verständigen. Die Sprache ist anfänglich nicht erfunden worden, aber durch mannigfaches Probiren, namentlich von bevorzugten Individuen nach und nach fortgebildet worden. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, dass die Sprache nicht ein specifisch menschliches Product sei; denn die Abstraction, welche sie fordert, fehlt den Thieren. Der abstracte Begriff geht nicht im Worte als seinem Symbol auf, sondern ist ein psychisches Gebilde. — **J. Petzold, Vitaldifferenz und Erhaltungswerth. S. 85.** Bemerkungen zu den bezüglichen mathematischen Formeln von R. Avenarius und Henke, worüber im Philos. Jahrb., 1. H., S. 122 dieses Jahrg. berichtet ist.

3] Rivista italiana di Filosofia diretta dal Comm. Luigi Ferri. Anno IV (6 Hefte). Roma 1889.

Vol. I. R. Mariano, La persona del Cristo p. 3. Eine pantheistische Verzerrung der christlichen Dogmen der Consubstantialität und der Incarnation. Nachdem der Rationalismus ein tieferes Verständniss für das christologische Problem nicht bewiesen, soll es Hegel vorbehalten gewesen sein, den „idealen Inhalt" der Person Christi zu bestimmen als „der höchsten Offenbarung des Unendlichen im Endlichen und des dieser entsprechenden Bewusstseins der Einheit mit Gott." — **N. Fornelli, La pedagogia e l'insegnamento classico p. 32.** Unter anerkennendem Hinweis auf deutsche Universitäts-Verhältnisse wird die Nothwendigkeit eines eingehenden Studiums der Pädagogik für den Lehrer der Mittelschule nachgewiesen. — **V. Benini, L'avvenire dell'estetica p. 48, 177.** Nachdem Verf. die Umstände dargelegt, welche einen Niedergang der Kunst vorbedeuten sollen, — kalt beobachtende Wissenschaft, eine Industrie, welche die Gesetze der Natur dem Gewinne dienstbar macht, gesellschaftliche Verhältnisse, welche keine grossen Ideen, keine grossen Charaktere mehr hervorbringen, — versucht er den Nachweis, dass gerade hierin eine Menge von Momenten verborgen liege, welche dem Bedürfniss des Menschen nach Kunstgenuss entgegenkommen. — **S. Fimiani, Alcune osservazioni su la relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filosofica di Anassagora p. 66.** Zeller und Trendelenburg, gestützt auf das Zeugniss des Aristoteles, vertreten die Ansicht, Anaxagoras habe die Identität der ψυχή (des Menschen) und des (göttlichen) νοῦς gelehrt. Dem gegenüber wird bemerkt, dass die Unentschiedenheit, mit der Aristoteles sich ausdrückt, zu keinem abschliessenden Urtheile berechtige, ferner dass die Fragmente des Anaxagoras eher die gegentheilige Ansicht der Unterscheidung begünstigen. — **L. Ferri, La dottrina della Conoscenza nell' Heghelianismo p. 129.** Der für die Verbreitung des Hegelianismus in Italien sehr thätige Professor B. Spaventa legte in seinem letzten Werke: ‚Esperienza e Metafisica, dottrina della Cognizione' seine diesbezüglichen Ansichten nieder. Referent knüpft daran seine Darlegung der Hegel'schen Erkenntnisslehre. — **R. Pasquinelli, Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate p. 159, 293.** Der griechische Geist gestaltete seine Ethik und Gesellschaftslehre unter dem Einflusse des politischen Lebens. Bevor durch die Philosophen eine speculative Grundlage derselben versucht wurde, wirkten 3 Umstände vorbereitend: 1) die hellenische Ueberzeugung von der Freiheit des Individuums im Gegensatz zur Willenlosigkeit das Einzelnen gegenüber dem Despotismus der Herrscher des Orients; 2) die vorausgegangene Ueberlieferung; 3) die physische Beschaffenheit des Landes, welche eine politische Fusion und Centralisation der Gewalt hinderte. Die Einheit des Staates, welche im Orient als Ausfluss des göttlichen Willens gilt, erscheint in Hellas als das Product des Gemeinwillens. Aber das individuelle Moment kam nicht überall in gleicher Weise und ganz zur Entfaltung, indem der dorische Nationalcharakter dasselbe zurückdrängte. — Im Höhepunkte der politischen Gährung ward dann durch die sieben Weisen und die Gesetzgeber eine neue Richtung eingeleitet. Aber die Jonier vermochten bei ihrer Einseitigkeit keine eigentliche Grundlage für die Moralphilosophie zu schaffen. Pythagoras und seine Schule stellten das Princip der Harmonie auf, dessen Anwendung auf sittliche Verhältnisse war

jedoch verfehlt. Ueberhaupt sind die verschiedenen Versuche der vorsokratischen Philosophen anzuerkennen, indess eine wissenschaftliche Grundlage der Moralphilosophie aufzustellen war Sokrates und Aristoteles vorbehalten. — **L. Credaro, Quale uso Cicerone abbia fatto delle fonti filosofiche greche p. 285.**

Vol. II. F. Bertinaria, Il problema capitale della Scolastica p. 3. Vermöge der „Kriterien der transcendenten Philosophie, welche allein jedes frühere philosophische System beurtheilen kann", wird das Grundproblem der Scholastik untersucht Als Einleitung dient eine allgemeine Charakteristik der scholastischen Philosophie. Sie soll ihre Aufgabe darin gesucht haben, das formelle Dogma in wissenschaftliche Theorie mit Hülfe peripatetischer durch augustinischen Platonismus geläuterter Lehren umzugestalten. Während einige mehr theologisirende Scholastiker in der Philosophie die ‚ancilla theologiae' sahen, waren die speculativsten Köpfe eigentliche Rationalisten. Doch hat keiner von ihnen das ‚kritische Problem' vorgelegt: das war den grossen Denkern der Neuzeit vorbehalten. — Porphyrius hatte die Frage nach der Natur der Universalien nur hingeworfen: die Scholastik, von der Bedeutung derselben für alle Zweige der Philosophie überzeugt, griff sie auf; an ihrer Lösung versuchten sich die Realisten, Nominalisten, Conceptualisten. Keinem gelang sie. (Es sind die bekannten Anklagen der Neueren, welche Kleutgen u. A. längst siegreich zurückgewiesen.) — **L. M. Billia, Questione Rosminiana p. 44.** Als im J. 1887 durch Decret der Inquisition 40 aus Rosmini's Schriften gezogene Sätze verurtheilt wurden, erblickte die kirchenfeindliche Philosophie, unter Anderen auch Prof. Ferri, hierin ein Attentat auf die Freiheit der philosophischen Forschung. Die Rosminianer aber suchten dem Decret jede bindende Kraft zu benehmen, da ein Irrthum ‚der Thatsachen' vorliege, Fälschung der Sätze etc. Den gleichen Weg betritt der Verf., der sich als einen „Katholiken im alten und wahren Sinn des Wortes" bezeichnet. — **V. Pocci, Il suicidio in Platone p. 164.** Im Allgemeinen hält Plato den Selbstmord für unerlaubt. In einzelnen Fällen aber, welche angegeben werden, erscheint er ihm als sittlicher, ja gebotener Act. Wenn Verf. zur Rechtfertigung Plato's auf Beispiele hinweist von Heiligen der katholischen Kirche, welche ja soviel von dem ‚göttlichen' Plato entlehnt habe, und sich auch auf Augustinus de Civ. Dei I, 26 beruft, so steht es für Aug. u. die Kirche fest, dass dieselben „iubente creatore" also gehandelt. — **V. Benini, Della osservazione psichica interna p. 225.** Eine recht interessante Studie über die „stets wechselnde Scenerie der inneren Vorgänge", deren Charakter und die Normen ihrer Beobachtungen. — **R. Robba, Le apologie nei primi tre secoli della Chiesa p. 257.**

4] Mind. A quarterly review of Psychology and Philosophy. Edited by George Croom Robertson. London, Williams & Norgate Vol. XIV (4 Hefte) 1889.

G. F. Stout, Herbart compared with the english Psychologists and with Beneke p. 1. Die Herbart'sche Psychologie weist mit der englischen Associations-Psychologie, als deren Vorläufer und Vertreter namentlich Hume, Th. Brown und James Mill zu Worte kommen, mancherlei Berührungspunkte auf, so dass eine Vergleichung beider sich beinahe von selbst aufdrängt. Wenn Herbart zwischen Vorstellungsthätigkeit und Vor-

stellungsinhalt scharf unterscheidet, so finden sich Spuren dieser Unterscheidung bereits bei Hume (Treatise on human nature) und insbesondere bei Brown (Philosophy of human mind), nur dass letzterer statt des Ausdrucks „Association" den andern „Suggestion" vorschlägt, weil ersterer Terminus zu dem Missverständniss Anlass gebe, als wenn der Vorstellungsverlauf durch irgend eine vorausgehende Ursache in seinem Charakter beeinflusst und bestimmt werde. Nach James Mill ist die Ideenassociation nichts weiter als „order of occurrence". Bei Herbart ist die Seele nicht eine Reihenfolge sich gegenseitig ausschliessender Zustände, sondern ein stetiges Ganzes, das als solches die gleichzeitigen und aufeinanderfolgenden Beziehungen seiner Theile bestimmt. Die Herbart'sche Theorie von unbewussten und halbbewussten Seelenzuständen ist der englischen Associations-Psychologie gänzlich fremd geblieben. Für Herbart wie für Locke bedeutet die Einheit des Geistes soviel als eine hypostasirte Abstraction, obwohl ersterer an der absoluten, alle Unterschiedenheit streng ausschliessenden Einfachheit der Seele festhält. — Beneke suchte die Herbart'sche Psychologie von allen metaphysischen Voraussetzungen zu reinigen und allein auf die Methode der Selbstbeobachtung zu stellen. Mit ihm einig in der Zurückweisung der Vermögentheorie, glaubte er die Herbart'sche Lehre von den Hemmungen durch eine solche der Vertheilung (redistribution) von qualitativ entgegengesetzten Vorstellungen ersetzen zu sollen. Er steht zwischen Herbart und den Engländern in der Mitte, wenn er mit ersterem eine strenge Mechanik der Seelenthätigkeit durchzuführen sucht und mit letzteren die ausschliessliche Berechtigung der Erfahrungsmethode unter Ausschluss alles metaphysischen Beiwerks betont. — **J. Seth, The evolution of morality p. 27.** Der Entwickelungsgedanke hat sich auf allen Gebieten derart festgesetzt, dass auch Philosophie und Ethik sich mit ihm auseinandersetzen müssen. Das Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Entwickelung hat eine dreifache, zwar in der Methode übereinstimmende, in ihren Ergebnissen aber abweichende Darstellung und Würdigung gefunden, zuerst bei Darwin selbst (Descent of man pt. I. ch. 4), sodann bei H. Spencer (Data of Ethics) und jüngst bei Leslie Stephen (Science of Ethics). Ihr gemeinsamer Grundgedanke ist: Wie die Natur, so ist auch die Sittlichkeit ein Product natürlicher Entwickelung. Die Kritik des Verf. endigt mit der Verwerfung dieser evolutionistischen Ethik. — **Leslie Stephen, On some kinds of necessary truth p. 50, 188.** Jedwede „nothwendige Wahrheit" setzt eine andere Wahrheit als Postulat voraus. Ein „weil" ist nur vernünftig, wenn es die Antwort auf ein „warum" gibt. Wenn wir behaupten: „Ein Ding ist, weil es ist", so ist dies eine sinnlose Phrase, da ein jedes „muss" ein „wenn" voraussetzt. Es gibt keine bedingungslose Wahrheit, die ihren Schwerpunkt in sich selber trüge. Sagen, dass das Dasein eines Dinges absolut nothwendig sei, heisst mit Worten spielen; denn ein Ding ist nur dann nothwendig, wenn seine Daseinsbedingungen erfüllt sind, oder umgekehrt. Alle Nothwendigkeit beruht auf Postulaten; selbst die Nothwendigkeit der geometrischen Sätze stützt sich auf gewisse, ohne Beweis an den Anfang gestellte Axiome. Letztere sind zwar nicht rein erfahrungsmässigen Charakters und darum nicht feststellbar durch blosse Beobachtung; aber in letzter Instanz hängt auch ihre Nothwendigkeit von der Voraussetzung ab, dass die den Sinnen dargebotenen Raumeindrücke ihre gegenseitige Beziehung durch eine folgerichtige, eindeutige Verdolmetschung

erhalten. Von einschneidender Wichtigkeit in dieser Beziehung ist die Existenz eines constanten, unveränderlichen, auch empirisch beglaubigten Raummasses (Fuss, Elle etc.), und die dadurch bedingte Möglichkeit, dasselbe nach allen Richtungen messend anzulegen: auf dieser Anlegbarkeit eines starren Massstabes aber beruht alle Geometrie. — **R. Adamson, Riehl on philosophical criticism p. 66.** Eine ausführliche Würdigung des zweibändigen Werkes von Riehl über den „philos. Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" (1876—87). — **H. Maudsley, The double brain p. 161.** Das Menschenhirn besteht bekanntlich aus zwei symmetrischen Hälften, deren gegenseitiger Bezug eine Reihe der interessantesten Probleme aufwirft. Weder ist dieses Verhältniss ein solches der Unabhängigkeit, wie das der zwei Augen oder Lungen, noch gründet es in einer untheilbaren organischen Einheit, wie z. B. der Leib als Ganzes; das Gehirn steht vielmehr zwischen beiden Verhältnissen in der Mitte, indem es die Mannigfaltigkeit symmetrischer Theile mit der Einheit eines ungetheilten Organismus verbindet. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch die Gehirnfunctionen bewiesen: Die beiden Hemisphären vermögen sowohl einzeln für sich, als auch in Verbindung miteinander in Thätigkeit zu treten. Die eine Hälfte kann bei Atrophie der andern für letztere stellvertretend eintreten, und bei Rechtshändern gewinnt die linke Hälfte über die rechte ein grosses Uebergewicht, welches noch vergrössert wird durch die Thatsache, dass fast alle Menschen das „Sprechcentrum" in der dritten unteren (sog. Broca'schen) Stirnwindung der linken Hemisphäre haben. Die Einheit einer Gehirnleistung, an welcher beide Hälften betheiligt sind, hängt von der einheitlichen Organisation des ganzen Leibes ab. Ueber die Fähigkeit der Hemisphären, sowohl allein als zusammen zu arbeiten, verbreiten verschiedene Formen von Geisteskrankheit (z B. Doppelbewusstsein, die „aura" vor epileptischen Krämpfen, Selbstentfremdung etc.) ein überraschendes Licht. — **W. Denovan, A Swedenborgian view of the problem of philosophy p. 216. — W. James, The psychology of belief p. 321.** Unter „Glaube" versteht Verf. hier jede Art von Fürwahrhalten oder denjenigen Geisteszustand, in welchem „wir einen Gegenstand nicht nur auffassen, sondern auch seine Realität anerkennen". Innerlich ist der Glaube charakterisirt durch eine Art psychischen Gleichgewichts, einen Zustand der Ruhe, der Sicherheit und Festigkeit, der jegliches Hin- und Herschwanken ausschliesst. Darum ist der Gegensatz des Glaubens nicht so sehr der Unglaube, als vielmehr der Zweifel und das Forschen — Zustände, in welchen der Geist unruhig hin- und hergeht. Es gibt eine Welt der Realitäten, und eine andere der Illusionen, deren Unterscheidung das Ergebniss zweier Geisteszustände ist: 1) Ein und denselben Gegenstand können wir in verschiedene Welten versetzen (z. B. ein geträumtes und ein wirkliches Ross); 2) von diesen zwei Welten können wir eine auswählen unter Verschmähung der andern. Halten wir an der einen Welt fest, so sinkt die andere für uns zur Unwirklichkeit hinab. Wer an Einbildungen glaubt, ist sich der Existenz ihres Objectes fest bewusst; der Glaube an die wirkliche Welt verbannt ohne Weiteres die erträumten Wirklichkeiten in's Reich der Täuschungen. Obschon der gemeine Menschenverstand mit den illusorischen Realitäten nicht viel Federlesens macht, hat der Philosoph hingegen auf beide Rücksicht zu nehmen. Das Glaubensgebiet der Menschheit ist so stufenreich als weitschichtig und lässt

sich ungefähr so abgrenzen: 1) Die sinnenfällige Welt mit ihren Qualitäten und Kräften, die für den gewöhnlichen Alltagsmenschen als wirklich gilt; 2) die naturwissenschaftliche Welt, in welcher nur Fluida sammt deren Verhaltungsweisen (Gesetzen) Wirklichkeit besitzen; 3) die ideale Welt der Logiker, Mathematiker, Metaphysiker etc.; 4) die Welt blinder Rassenvorurtheile; 5) die verschiedenen Welten des Uebernatürlichen, als Himmel und Hölle, die Offenbarungen Swedenborg's, Mythologie der Hindus etc; 6) die unzähligen Welten individueller Meinungen; 7) die Welten der Irr- und Wahnsinnigen. Ein jeder Denker wählt sich nun diejenige Welt zum bleibenden Aufenthalt, in welcher er eine letzte Wirklichkeit zu erkennen glaubt; was dieser letzteren widerspricht, muss dann eben in eine andere Welt flüchten. Wirklichkeit ist aber nichts anderes als eine dauernde Beziehung zu unserem Gefühls- und Thatesleben (emotional and active life). Schon Hume hatte eingesehen, dass der Glaube an etwas das lebendige und thätige Interesse an einem Ding bedeutet. Was uns nicht interessirt, das existirt für uns nicht. In letzter Instanz ist es immer die eigene Realität des Ich, die allem Glauben zu Grunde liegt; das Ich ist das Centrum aller Wirklichkeiten. — **G. F. Stout, The psychological work of Herbart's disciples p. 353.** Als echte Schüler Herbart's erkennt Verf. nur solche an, welche 1) am Mechanismus des Vorstellungsverlaufs und 2) an der Einheit der Seelensubstanz festhalten. Im Einzelnen behandelt er Drobisch, Waitz und Volkmann. — **A. Bain, The empiricist position p. 367.** Unter Empirismus versteht man insgemein dasjenige philosophische System, welches seine Anhaltspunkte lediglich in der Erfahrung sucht und vermittelst der inductiven Methode bearbeitet; ihm gegenüber steht die transcendentale oder intuitive Philosophie, die auch ausserhalb und unabhängig von der Erfahrung gewisse Wahrheiten finden zu können meint. Aber diese Gegenüberstellung erscheint dem Verf. ungenau, da einerseits auch die nicht-empirischen Philosophen sich für ihre Sätze ebenfalls auf die Erfahrung berufen und anderseits die Erfahrungsphilosophie in ihren Schlüssen oft selber über die blosse Erfahrung hinausgeht. Soll der Empirismus die Feuerprobe bestehen, so muss er als obersten Grundsatz die Forderung hinstellen, dass nur solche Wahrheiten Anerkennung verdienen, die durch die Erfahrung wenigstens bestätigt werden können. — **H. Sidgwick, Some fundamental ethical controversies p. 473.** In einigen wichtigen „Streitfragen" sucht Verf. eine Verständigung anzubahnen, so bezüglich der Willensfreiheit, an deren theoretischer Beweisbarkeit er zwar selber zweifelt, deren praktische Unentbehrlichkeit für die Zwecke der Ethik er aber unumwunden anerkennt. — **E. Montgomery, Mental activity p. 488.** Die nächste Quelle geistiger Thätigkeit ist nicht in den Bewusstseinsinhalten, sondern in dem functionellen Apparat unseres nichtbewussten Seins zu suchen, von welchem der bewusste Inhalt ein lebendiger Ausfluss ist. — **H. R. Marshall, The classification of pleasure and pain p. 511.**

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Tübinger Theologische Quartalschrift.** 71. Jahrgang. Tübingen 1889.

1. u. 2. Quartalheft. **Linsenmann, Das ethische Problem der Strafe. Erster Artikel S. 3. Zweiter Artikel S. 235.** Inhalt und Tendenz dieser Abhandlung kann durch das Motto charakterisirt werden: „Quem poenitet peccasse, prope est innocens" (Seneca) und durch das chinesische Sprichwort: „Der Zweck der Strafe ist ihr Ende." Die menschliche Justiz wie die Theologie ist an dem Problem der Strafe betheiligt. Der Begriff der Strafe gehört zunächst der Rechtsphilosophie oder dem „Naturrecht" an. Die aus der Rechtsphilosophie fliessenden Erkenntnisse dienen dem Richter dazu, Schuld und Strafe richtig zu begreifen und zu bemessen; sie dienen auch dem Theologen dazu, die Lehre von Sünde, Sündenstrafe, Sühne und Gnade dem gemeinen Verständniss näher zu bringen, das Mysterium der Sünde und der Erlösung wissenschaftlich zu erklären. Die Rechtsphilosophie aber oder das Naturrecht als ethische Disciplin hat zwischen zwei Erkenntnissquellen zu wählen. Die eine entspringt dem Naturalismus und ist besonders unserer heutigen, unsicher hin und her tastenden Straf-Rechtspflege eigen, die andere entspringt dem Idealismus, der Geisteswissenschaft, der Theologie. Schon die Psychologie, welche die Erkenntniss von Recht und Unrecht, Schuld und Busse vertiefen muss, behauptet ihren höheren idealen Charakter nur durch ihre Verbindung mit der Offenbarungsreligion. Auch der Strafrichter muss an der strafbaren Handlung nicht bloss den äusseren Act, sondern die geistige That, nicht bloss den Schaden, sondern die Schuld, das eigentliche Object der Strafgerechtigkeit erfassen. „Auf geistige Sühne, auf die Person des Uebelthäters, nicht bloss auf äussere Schäden und Rechte muss die Strafe gerichtet sein." Die menschliche Gerechtigkeit muss nach der Aehnlichkeit Gottes richten und strafen. Ohne Gewissen gibt es keine Justiz; das Gewissen aber setzt Religion voraus. Aus dem Gottesglauben nur kann der Richter die Begriffe von Schuld und Verantwortung, Busse, Strafe, Begnadigung mit Sicherheit entnehmen. „Das Naturrecht der Scholastik ist eben ein Theil der christlichen Philosophie, d. h. jener Wissenschaft, welche der von der Offenbarung erleuchteten Vernunft entspringt." „Es liesse sich der Vorschlag machen, dass die Juristen sich ungefähr in demselben Verhältnisse der theologischen Auffassung von der Strafe nähern, als die Theologen sich von der juristisch-formalistischen Behandlung der einschlägigen ethischen Begriffe befreien; die Juristen müssten sich mehr an der Theologie, die Theologen weniger an der juristischen Praxis orientiren. Dass bei diesem Vorschlage beide Theile gewinnen würden, dies zu zeigen ist der eigentliche Kern unserer Abhandlung." Wie richtet und straft nun Gott, den die menschliche Gerechtigkeit nachahmen soll? „Jede Form der Strafe muss etwas Symbolisches haben, und das Sinnbild muss zur Anerkennung der Rechtsordnung und zur Befestigung der Auctorität des Sittengesetzes führen." „Die Strafe in diesem Sinne, als Gegenwirkung gegen das Sündenübel mit seinen Folgen, ist ein Element der

göttlichen Weltregierung und eine Wohlthat wie die göttliche Belohnung. Sonach ist die Strafe eine Offenbarung des göttlichen Wohlwollens und das strafende Eingreifen Gottes die erste Stufe auf dem Wege zur göttlichen Erbarmung." Dies wird nun im einzelnen, sogar an den Höllenstrafen dargethan. „Das Ziel der Strafe ist auch hier die persönliche Beugung unter das Gesetz, wenn auch nur mit der Folge, dass auch die Teufel glauben und zittern." Die Strafe des ersten Menschen, die mosaischen Strafen hatten gleichfalls diesen symbolischen Charakter, der denn auch der lex talionis, die nur symbolisch, nicht buchstäblich zu fassen ist, ihre Härte und ihren Widersinn benimmt. Unter demselben Gesichtspunkt wird die altkirchliche und die neuere Bussdisciplin, sowie der Ablass betrachtet. „Es ist der Ablass wesentlich Linderung der strengen Bussübung, aber motivirt durch eine religiös gesteigerte sittliche Arbeit." Die neuere Busspraxis ist nicht einfach für Weichlinge berechnet, sondern „je tiefer die Reue und die Bereitheit zu jeder Art von Genugthuung, desto leichter die vom Beichtvater auferlegte Busse." „Und alles in allem genommen, bestreiten wir entschieden, dass unser heutiges Geschlecht an kirchlichem Sinn und an Geist der Strenge, des inneren Ernstes und der Bussgesinnung hinter irgend einem früheren Jahrhundert zurückstehe. Wo immer aber uns der wahre innere Bussgeist begegnet, so ist es angemessen, dass der Zweck der Strafe ihr Ende ist." Der entscheidende Zweck der Strafe ist dem Verf. allerdings die Sühne, und diesem Zwecke müssen sich alle anderen Motive, wie Abschreckung, Gesellschaftsschutz, auch die Besserung im Sinne der blossen Nützlichkeit unterordnen; und ist ihm Sühne nicht einfach Wiedervergeltung, sondern Busse im sittlich religiösen Sinn. — Die mit vielem gesunden Sinn, mit weisser Mässigung geschriebene Abhandlung muss durchaus im Original nachgelesen werden, weil die vielen einzelnen treffenden Bemerkungen hier nicht wiedergegeben werden können. — **Schanz, Die natürliche Religion. S. 179.** Der Verf. sucht den Begriff der natürlichen Religion und ihre Existenz, oder Möglichkeit ihrer Existenz genauer zu bestimmen. „Von einer natürlichen Religion wusste das Alterthum nichts. Auch die Väter und Scholastiker kannten eine solche nicht. . . Sie existirte nirgends und war ihrem Denken ebenso fremd." Er hebt hervor, dass Wahrheiten, die nicht experimentell, sondern nur durch Schliessen erkannt sind, niemals die volle Ueberzeugungskraft haben. Mit der theoretischen Beweisführung ist wohl für die Religion die Voraussetzung gewonnen, aber nicht der Glaube ersetzt. „Eine natürliche Religion gibt es also innerhalb des Christenthums noch weniger als ausserhalb desselben. Will man aber darunter die allgemeine natürliche Gotteserkenntniss verstehen, und diese mit Denzinger als diejenige Religion bezeichnen, welche aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgeht, sein absolut nothwendiges Verhältniss zu Gott darstellt und ihren Sitz in der natürlichen Thätigkeit der Vermögen des Menschen, wie sie zum Wesen der Menschheit gehören, hat, so ist sachlich nicht viel dagegen einzuwenden, so lange über die Ausbildung und Erscheinung derselben nichts Bestimmtes behauptet wird. Ob aber formell die Bezeichnung eine glückliche ist, wird sich angesichts der Vieldeutigkeit und des mannigfachen Missbrauchs, welcher mit dem Ausdruck getrieben worden ist und noch getrieben wird, bezweifeln lassen. Wird doch von den gläubigen Gelehrten allgemein die Thatsache festgehalten, dass der Mensch niemals ohne geoffenbarte Religion gewesen

sei. Wie wäre also die natürliche Religion entstanden? Aber ebenso wird zugestanden, dass ein übernatürlicher oder doch ausserordentlicher Beistand für das religiöse und sittliche Leben der Menschen vonnöthen sei. Ist nun thatsächlich in der Offenbarung von allem Anfang an ein solcher Beistand gewährt worden, so kann die natürliche Religion nicht ohne Berücksichtigung der Uroffenbarung beurtheilt werden. Auch wenn die Väter die religiöse Anlage der menschlichen Seele nachdrücklich geltend machen, unterlassen sie es doch nicht, auf die Einwirkung Gottes hinzuweisen.“ — Der Verf. will wohl nichts anders behaupten, als dass die Offenbarung dem Menschen auch zur vollkommenen Erkenntniss und Erreichung eines rein natürlichen Endzieles moralisch nothwendig, also die natürliche Religion moralisch unmöglich sei.

2] St. Thomasblätter. Herausgegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider. 1. Jahrg. Regensburg, Verlags-Anstalt. Oct. 1888—Oct. 1889.

Bausteine für die Erkenntnisstheorie S. 52, 85, ... 714. Die Fragen der Erkenntnisstheorie haben in der modernen Philosophie die verschiedensten Lösungen erfahren, von denen keine einzige befriedigt. Die Grundsätze des hl. Thomas über das menschliche Erkennen zu einem Ganzen vereint, entsprechen allen Anforderungen. Daran reiht sich eine Darstellung und Widerlegung der neueren Systeme zunächst Rosmini's. — **Der hl. Thomas und die Sklaverei S. 204, 236, 276.** Im Anschluss an Aristoteles soll Thomas gelehrt haben, es gäbe eine eigene Menschengattung, von der Natur dazu geschaffen, damit sie für uns arbeite. Diesem Vorwurf gegenüber legt Verf. die Lehre des Aquinaten über die Sklaverei dar. Unter dem Gesichtspunkte der Natur kann mit Rücksicht auf die Seele und ihre Freiheit nie von Sklaverei die Rede sein, dagegen besteht bei manchen Menschen eine körperliche Anlage, dass sie von Anderen geleitet werden und es zu ihrem Besten ist, wenn sie Anderen dienen. — Nähere Bestimmungen hierüber sind Sache der positiven Gesetzgebung, welche jedoch nur das allgemeine Beste und das Wohl der Dienenden bezwecken darf. Mögen manche derartige Rechtsanschauungen des Alterthums und Mittelalters hart erscheinen: sie sind nichts im Vergleich zu der traurigen Lage, zu der die heutigen Sklaven im Dienste des „Königs Concurrenz“ verurtheilt sind. — Im Lichte der Offenbarung betrachtet die Kirche die Sklaverei, indem sie dieselbe theils verbietet, wenn sie die Menschenwürde missachtet, — sie verdienstlich zu machen sucht, sofern sie von Gott zugelassen, und darauf bedacht ist, durch moralischen Einfluss auf die Gesetzgebungen, sie zu lindern und allmählich abzuschaffen. **Der Hypnotismus S. 385, 417, 449, 481, 513, 545.** „Misshandlung der vernünftigen Seele“. Verzicht auf die freie Selbstbestimmung: das ist mit den hypnotischen Erscheinungen untrennbar verbunden, deren Ursache aber die moderne materialistische ‚Wissenschaft‘ aus ihren Principien nicht zu finden vermag. Mit der Leuchte der alten Principien, wie sie besonders Thomas festhält, tritt Verf. an die hypnotischen Erscheinungen heran. Seine Arbeit hebt 1) die in Anwendung kommenden psychologischen Lehren des Aquinaten hervor, geht dann 2) über zur Geschichte des Hypnotismus, um die Thatsachen festzustellen. 3) Bei der Frage nach deren Ursachen wird ausgeführt a) der Hypnotismus ist ein krankhafter Zustand des Nervensystems,

b) der objectivistische Erklärungsversuch (Fluidum) und der subjectivistische (freigewordene Kraft, Einbildungskraft des Hypnotisirten) sind ‚Worte', welche die Ohnmacht der ‚Wissenschaft' nicht vertuschen können; c) die Principien des hl. Thomas über das Verhältniss der Phantasie zur Vernunft im Menschen bringen mehr Licht in das dunkle Gebiet. 4) Zweck des Hypnotismus soll sein Heilung von Krankheiten, Bereicherung der Wissenschaft, Zerstörung des übernatürlichen Glaubens durch Entdeckung neuer, früher nicht bekannter Ursachen. Wie lächerlich besonders das Letztere, wird gezeigt S. 547. 5) Was der Hypnotismus nicht bezweckt, aber thatsächlich nachweist, ist der wesentliche Unterschied a) zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, b) zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem.

Miscellen und Nachrichten.

Die unbegrenzte Fruchtbarkeit von Bastarden muss einerseits von den Descendenztheoretikern behauptet werden, um die Abstammung aller Arten und Gattungen der Organismen von einem oder einigen wenigen Paaren begreiflich zu machen, andererseits wird sie, wenn es sich um Menschenrassen handelt, wieder der Abstammungslehre zu Gefallen geleugnet. Die Frage lässt sich offenbar nur durch eine grosse Anzahl von Versuchen, die zum Theil durch Jahrhunderte fortgesetzt werden müssen, entscheiden. Aber es liegen bereits so viele und fortgesetzte Beobachtungen vor, dass eine Entscheidung darüber, und zwar gegen den Darwinismus, bereits möglich ist. Topinard hatte folgenden Einwurf gegen die Beweise für die Einheit des Menschengeschlechts aus der Unfruchtbarkeit der Bastarde erhoben. „Die Unfruchtbarkeit zwischen verschiedenen Arten ist keine charakteristische Eigenthümlichkeit der Art, und die Fruchtbarkeit zwischen dem Weissen und Neger beweist nicht, dass sie eine Species bilden. Dieselbe Fruchtbarkeit findet sich auch bei einigen Thieren: Der Wolf mit dem Hund, der Ziegenbock mit dem Schaaf, der Hänfling mit dem Zeisig; es ist nicht einmal gewiss, dass der Bastard von Esel und Pferd, das Maulthier, immer unfruchtbar ist.“[1]) Darauf erwidert Hamard in dem Berichte über den Internationalen Wissenschaftlichen Congress der Katholiken, der uns jetzt in zwei Bänden gedruckt vorliegt:

Die Anhänger der specifischen Mehrheit der menschlichen Familie legen zu grosses Gewicht auf diesen Einwand. Die bedeutendsten Anthropologen, ein Cuvier, Flourens, Quatrefages und andere Vertheidiger der specifischen Einheit haben nicht geleugnet, dass zwei Species sich kreuzen und manchmal fruchtbar sich kreuzen können. Insbesondere haben sie zugegeben, dass Wolf und Hund, Ziegenbock und Schaaf, Pferd und Esel sich fruchtbar verbinden können. Aber sie waren dabei der Ueberzeugung, dass diese Fruchtbarkeit ganz verschieden von der sei, welche zwischen den Individuen derselben Art beobachtet wird. Bei

[1]) Éléments d'anthrop. génér. p. 86.

letzteren ist sie unbegrenzt, ja sie steigert sich mit dem Unterschied der Rassen. Wir haben ein merkwürdiges Beispiel an den Hottentotten und Amerikanern. Die Verbindungen der Eingeborenen unter sich sind wenig fruchtbar, sie werden es in auffallendem Grade, wenn sie sich mit Weissen verbinden.

Gerade so ist es bei den Thieren. Die Kreuzungen von unbegrenzt fruchtbaren Rassen sind so bekannt, dass man sie nicht einzeln aufzuzählen braucht. Die Kunst des Züchters besteht nicht darin, sie zu bekommen, sondern sie zu verhindern. Im Gegentheil, die Kreuzung von verschiedenen Arten, mögen sie sich noch so nahe stehen, ist nur schwer zu erreichen, und jedenfalls sind die Nachkommen niemals so fruchtbar, wie bei einer Verbindung innerhalb der Art. Entweder ist der Bastard ganz unfruchtbar, oder die Fruchtbarkeit erlischt nach einigen Generationen, oder es findet eine Rückkehr zu der einen Art der Vorfahren statt, so dass die Bildung eines neuen Typus verhindert wird.

Man hat lange Zeit mit Flourens geglaubt, und manche Schriftsteller wiederholen es noch heute, dass die unbegrenzte Fruchtbarkeit die Art charakterisirt, wie die begrenzte die Gattung. Wir müssen nach dem jetzigen Stande der Forschung zugeben, dass jene Formel nicht mehr exact ist. Die begrenzte Fruchtbarkeit scheint nicht bloss bei Individuen verschiedener Arten derselben Gattung, sondern sogar bei Individuen verschiedener Gattungen derselben Familie vorzukommen. Jedenfalls, und das ist das Wichtigste, ist die Fruchtbarkeit der Individuen verschiedener Arten nicht nothwendig begrenzt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Hase und das Kaninchen verschiedene Arten bilden, und doch entspringt ihrer Kreuzung ein Bastard, der Leporide, der sich einer unbegrenzten Fruchtbarkeit erfreut: man kann daran nicht mehr zweifeln.

Der Leporide ist Gegenstand zahlreicher Versuche gewesen. Obgleich die meisten dieser Versuche mit allen erdenklichen Cautelen angestellt wurden, ist doch eine begrenzte Fruchtbarkeit derselben nicht nachzuweisen gewesen. Zwei Liebhaber, M. Gayot und ein Gutsbesitzer an der unteren Loire, sind, der eine bis zur 50. Generation, der andere sogar bis zur 62. gelangt. Wenn aber so die Fruchtbarkeit gewiss als unbegrenzt sich herausstellt, so ist die Rückkehr zu einer der Stammformen, insbesondere zu der des Kaninchens nicht weniger gewiss. Die aufrichtigen Züchter gestehen, dass man von Zeit zu Zeit den Leporiden sich mit dem Hasen kreuzen lassen müsse.

Die nämliche Erscheinung wird bei allen Bastarden beobachtet: man kann daher den allgemeinen Satz aufstellen, dass die Bildung eines neuen Typus mit dauernden Eigenschaften durch verschiedene Arten von Thieren unmöglich ist. Nun aber bilden sich durch Verbindung von verschiedenen

Menschenrassen Typen, die sich mit ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten dauernd halten. Also muss man schliessen, handelt es sich hier wirklich um Rassen, nicht um Species, die Nachkommen solcher Verbindungen sind Mischlinge, Mestizen, keine Bastarde. Um den Nachweis zu liefern, dass es wirklich solche fixirte Typen gebe, braucht man nur mit Quatrefages auf eine bestimmte Zahl von Hausthieren hinzuweisen, welche nicht das Product des Klimas, wie die reinen Rassen, sondern durch eine geschickt geleitete Kreuzung erzeugt worden sind, und beim Menschen auf einige Völkerschaften, die sich sozusagen unter unseren Augen mit ihren Charakteren durch Kreuzung verschiedener Rassen gebildet haben.

Die Zahl von solchen neuen Rassen ist bei den Hausthieren bereits eine sehr grosse; man denke nur an Rinder, Pferde, Schaafe und Tauben. Allerdings unterliegen auch sie anfangs momentanen Schwankungen, die sie dem einen oder andern Typus ihrer Vorfahren wieder nähern; aber schliesslich gewinnen sie, wenn sie nur von andern Rassen fern gehalten werden, Festigkeit genug, um sich in ihren eigenthümlichen Eigenschaften zu erhalten. Diese Festigkeit ist so gross, dass sie der Freiheit überlassen, immer etwas von ihren künstlichen Eigenschaften bewahren, wenn sie sich selbst mit anderen Rassen kreuzen. Die verwilderten Thiere liefern einen besonders starken Beweis für diese Festigkeit. Die Hunde, welche die Spanier in den Wüsten von Amerika sich selbst überliessen, gleichen so wenig dem Schakal, dem wahrscheinlichen Vorfahren der ganzen Art, dass man in ihnen leicht die europäische Rasse erkennen konnte, von der sie abstammen. Das Schwein, im Walde in Freiheit gesetzt, ist niemals zum Eber geworden, und das verwilderte Pferd bewahrt immer einige Merkmale der durch die Züchtung erworbenen Merkmale. Selbst bei den Pflanzen kann man diese Dauerhaftigkeit der Cultur beobachten. Unsere Obstbäume verlieren im Freien niemals die Vorzüge ganz, welche ihnen die Zucht mitgetheilt hat. Van Mons erkannte in den Ardennen im verwilderten Zustande die Varietäten der Aepfel- und Birnbäume, welche in Belgien cultivirt werden, und Quatrefages berichtet Aehnliches von den Pfirsichen in einem Thale der Sevennen.

Die Mischrassen beim Menschen erhalten sich nicht minder zähe. Solche sind die Griquas, früher „Baster“ genannt, die einer Verbindung der Holländer mit den Hottentotten entsprossen sind. Seit zwei Jahrhunderten bewahren sie am Oranje-Fluss ihre speciellen Eigenschaften, welche eine Mischung aus holländischen und afrikanischen darstellen. Die Kafusos in Brasilien verdanken ihren Ursprung einer Kreuzung der Eingeborenen mit den aus den europäischen Plantagen entlaufenen Negern. Sie bewahren genau die Mischmerkmale ihrer Vorfahren in Bezug auf Körpergestalt, Hautfarbe und Haare. Besonders merkwürdig ist ein

junger und kräftiger Menschenschlag auf der kleinen Insel Pitcaire im stillen Ocean, die Nachkommen von einigen englischen Matrosen und einem Dutzend Tahitierinnen, welcher in 33 Jahren auf das Dreifache angewachsen ist.

Weitere Mischrassen sind die Papuas, welche von Malaien mit gelbem Teint und schlichtem Haare und von Negern mit wolligem Haare abstammen; die Malaien selbst, welche aus Weissen, Gelben und Schwarzen zusammen amalgamisirt sind; die Zulu, welche nach ihrer Sprache, ihren körperlichen Eigenschaften, ja selbst nach ihren Ueberlieferungen eine Mischung von Weissen und Schwarzen darstellen, endlich einige Stämme in Senegambien, die nach Simonnot ihre Farbe den Negern und den Mauren ihre körperlichen Eigenschaften verdanken. Millionen von Mestizen und Mulatten, welche den fünften Theil der Bevölkerung von Mexiko und Centralamerika bilden, können als lebende Zeugen zunächst für die Fruchtbarkeit der Verbindungen von Indianern, Negern und Europäern, sodann für die Beständigkeit der Merkmale der neugebildeten Mischrassen angeführt werden. Denn man bemerke wohl, eine Rückkehr zu dem alten Typus findet hier nicht statt, es sei denn, dass entweder das Blut der einen Rasse im weiteren Gange der Fortpflanzung dadurch die Ueberhand gewinnt, dass die Mischlinge sich wieder mit derselben kreuzen, oder dass das Klima mehr der einen als der andern Rasse günstig ist.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft kann man also die relative Beharrlichkeit der Merkmale der Mischlinge festhalten. Wenn in einem einzelnen Falle eine Rückkehr stattfindet, so ist dieselbe als zufälliger Atavismus anzusehen; kommen ja doch solche „Rückschläge“ der Enkel und Urenkel in Eigenthümlichkeiten entfernterer Voreltern auch ganz gewöhnlich ohne Kreuzung vor. Dieser vorübergehende Rückschlag ist durchaus nicht zu verwechseln mit der definitiven Rückkehr der Bastarde zur Stammform. —

Diese Thatsachen berechtigen zu einem doppelten Schlusse. Erstens die Menschenrassen bilden keine verschiedenen Arten, sonst könnten sie sich nicht fruchtbar ohne Grenzen fortpflanzen und bei der unbegrenzten Fruchtbarkeit die Mischcharaktere befestigen. Zweitens die Abstammungslehre, welche aus der Verbindung von Arten neue Arten hervorgehen lässt, ist unhaltbar. Denn aus der Kreuzung von specifisch verschiedenen Individuen kann niemals ein neuer fester Typus gebildet werden.

Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntniss.

Von Prof. Dr. Hayd.

(Schluss.)

Vor Allem ist es nun die erste Forderung der Vernunft, dass das, was sie glauben soll, an sich selbst auch möglich sein muss. Unmöglich aber ist nicht bloss das logisch Unmögliche, was sich selbst widerspricht, sondern auch das, was einer feststehenden, über allen Zweifel erhabenen Vernunftwahrheit widerspricht, was dem vernünftigen Gottesbegriff und der Würde Gottes widerspricht, was überhaupt der Vernunft widerspricht, also contra rationem ist. Wenn unter den späteren Scholastikern einige Nominalisten gemeint haben, nur das logisch Unmögliche sei durchaus unmöglich, dass aber Gott z. B. statt der Natur des Menschen die eines Thieres annehme, sei nicht unmöglich, weil es kein logischer Widerspruch sei, so müssen wir dagegen protestiren; auch so etwas rechnen wir ohne weiteres zu dem Unmöglichen, weil es Gottes unwürdig und sinn- und zwecklos wäre, also contra rationem. Dass aber jeder Mensch, der vom Weibe geboren ist, auch einen Menschen zum Vater habe, ist keine nothwendige Vernunftwahrheit, sondern etwas rein Empirisches, gleichwie auch die Thatsache, dass ein Mensch vom andern abstamme. Die Möglichkeit einer Sache aber bloss nach der empirischen Wirklichkeit bemessen zu wollen, wäre selbst durchaus vernunftwidrig. Es wäre also z. B. auch widervernünftig, zu behaupten, es sei unmöglich, dass ein Mensch von einer Jungfrau geboren werde, geradeso wie es widervernünftig wäre zu behaupten, dass auch der erste Mensch wieder von einem andern stamme. Was gegen den gewöhnlichen, uns empirisch bekannten Naturlauf ist, ist darum noch lange nicht unmöglich, sondern nur was gegen die Vernunft ist.

Was aber gegen die Vernunft ist, kann nie von der Vernunft geglaubt werden, was auch allgemein zugegeben wird. Gegen die Vernunft aber wäre es auch, wenn z. B. ein Glaubensartikel dem andern widersprechen würde, wenn auch jeder für sich betrachtet nichts Unmögliches enthielte; in diesem Falle könnten wir entweder den einen oder den andern oder beide nicht glauben. Wir wollen uns hier nicht in eine weitläufige Untersuchung über das Mögliche und Unmögliche verlieren; wir glauben unsere Ansicht durch das Gesagte hinlänglich deutlich ausgedrückt zu haben. Man sage nicht: Was möglich sei, lasse sich im Einzelnen nicht a priori bestimmen; denn das behaupten wir auch gar nicht. Was aber an sich unmöglich ist, das muss sich jedenfalls erkennen lassen. Das Unbegreifliche aber, wovon wir nicht begreifen, wie es möglich sei, ist darum noch lange nicht unmöglich. — Was aber den hieher bezüglichen, fast sprüchwörtlich gewordenen Ausdruck des Tertullian betrifft: „Credo, quia absurdum, credo, quia impossibile," so ist dieses Oxymoron eben cum grano salis zu verstehen; denn, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, will Tertullian offenbar nicht sagen, dass er das, was er glaube, in der That für unmöglich halte oder für absurd, sondern er spottet nur über diejenigen, welche es desswegen nicht glauben wollten, weil sie es mit ihrem beschränkten Verstande, der sich nur an das Empirische hielt, nicht begreifen könnten und darum für unmöglich erklärten, gleich als wollte er sagen: Gerade darum, weil ihr es für unmöglich haltet, oder, weil ein Wissen davon uns nicht möglich ist, glaube ich es. Ebenso nennt ja auch Paulus (I. Cor. 1, 21—25) die Lehre vom Gekreuzigten eine Thorheit, die aber mehr Weisheit enthalte als die Weisheit der Menschen.

Dem Begriffe des Widervernünftigen und darum Unmöglichen stellt man häufig den des Uebervernünftigen gegenüber und sagt, was gegen die Vernunft ist, könne man allerdings nie glauben, wohl aber das, was der Vernunft unzugänglich und über sie hinaus ist (supra rationem). Diese Unterscheidung hat auch Leibniz in seinen Verhandlungen mit den Theologen acceptirt. Es fragt sich aber erst, was man unter ‚übervernünftig' verstehe? Wollte man darunter alles dasjenige verstehen, was wir faktisch nicht wissen oder wofür wir keinen Beweisgrund (ratio) haben, dann wären ja auch die alltäglichsten Dinge übervernünftig. Versteht man aber darunter das Unbegreifliche, so ist zu bemerken, dass für den einen Menschen gar vieles, auch wenn er es sieht und mit Händen greift, unbegreif-

lich ist, was für einen andern sehr wohl begreiflich ist. Wo ist aber die Grenze der Begreiflichkeit für die menschliche Vernunft überhaupt? Wenn begreifen nichts anderes heisst als etwas aus seinen Gründen erkennen, so ist an sich und schlechthin unbegreiflich eigentlich nur der Eine und höchste Urgrund aller Dinge und der menschlichen Vernunft selbst, weil dieser überhaupt keinen Grund mehr über sich hat; und doch ist gerade die Existenz dieses Urgrundes das Allergewisseste, was es gibt. Was aber an sich nicht unbegreiflich ist, kann gleichwohl für uns noch unbegreiflich sein und trotz allem Fortschritte der immer mehr begreifenden Vernunft in diesem Leben auch unbegreiflich bleiben. Aber eine bestimmte Grenze der Begreiflichkeit lässt sich gar nicht setzen. Daher ist auch der Ausdruck ‚übervernünftig' völlig nichtssagend; was über alle Vernunft hinaus wäre, könnte nur noch das Unvernünftige sein. Es ist auch etwas darum, weil es übernatürlich ist, nicht übervernünftig und unbegreiflich; denn auch jede Handlung, die aus übernatürlichen Beweggründen entspringt, ist übernatürlich; und anderseits ist vieles uns unbegreiflich, was gleichwohl sehr natürlich ist. Auf die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit einer Sache kommt es also beim Glauben überhaupt nicht an, weder beim natürlichen noch beim übernatürlichen Glauben. Bezieht sich der Glaube auf die Existenz einer Sache, welche wir weder unmittelbar (durch Anschauung) noch mittelbar (durch Beweis) wissen können, so müssen wir doch irgend einen, wenn auch noch so unvollständigen, Begriff von derselben haben, um deren Existenz glauben zu können. Begreiflich ist oder wird uns etwas nur dadurch, dass wir dafür entsprechende Begriffe haben oder doch zu bilden vermögen. Alle Begriffe aber sind nur Erzeugnisse der Vernunft, und die Offenbarung gibt uns keine Begriffe, sondern setzt diese zum Theil schon voraus, theils aber veranlasst sie uns allerdings auch, neue Begriffe zu bilden, um uns die einzelnen, zerstreut uns zukommenden Aussprüche und Thatsachen der Offenbarung verständlich zu machen. Schlechthin unbegreiflich können auch die christlichen Glaubenswahrheiten nicht sein, weil die Vernunft sich doch von ihnen bestimmte Begriffe machen kann. Wer will aber in dem Verständniss der Glaubenswahrheiten der menschlichen Vernunft irgendwo eine Grenze setzen, über die sie nicht mehr hinaus kann? Wenn sie aber auch alles verstehen würde und den ganzen Zusammenhang der Glaubenslehren sowohl unter sich als mit den bereits erworbenen wissenschaftlichen

Vernunfteinsichten erkennen und begrifflich erfassen würde, so müsste sie doch die Wirklichkeit dessen, wovon sie selbst keine Anschauung, sondern eben nur Begriffe hat, immer noch glauben bis sie zur Anschauung gelangte. Schlechthin unbegreiflich ist auch das erste und höchste Geheimniss des christlichen Glaubens, die göttliche Dreieinigkeit, nicht. Selbst Thomas von Aquin, obwohl er lehrt, die menschliche Vernunft könne aus sich selbst nur die Einheit, nicht aber die Dreieinigkeit Gottes erkennen und beweisen, will damit keineswegs behaupten (wie man oft meint), dass die menschliche Vernunft sich davon keinen Begriff machen könne, sondern nur, dass sie deren Existenz nicht beweisen könne. Einen Begriff davon suchte er ja selbst zu entwickeln, wie schon in der alten Kirche Athanasius, Hilarius und Augustinus. Und wenn auch selbstverständlich ein vollständiger Begriff davon nicht möglich ist, so müssen wir doch jedenfalls irgend einen unvollkommenen, aber doch richtigen Begriff davon bilden können. Wenigstens wird kein Mensch behaupten wollen, dass wir auch das, was uns von der göttlichen Dreieinigkeit geoffenbart ist und was wir davon zu glauben haben (denn was uns davon nicht geoffenbart ist, ist für uns auch kein Gegenstand des Glaubens), gar nicht auffassen können. Das Dogma in der Fassung, wie es vorliegt, ist ja selbst auf der Grundlage weniger Aussprüche Christi durch Anwendung wissenschaftlicher Begriffsbestimmungen festgestellt worden. Ebenso ist es mit der Menschwerdung Gottes, d. h. der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi; ihre Wirklichkeit müssen wir glauben, einen Begriff davon aber können wir uns allerdings bilden, so gut als wir einen Begriff von Gott und vom Menschen haben, und zwar einen Begriff, der selbst einer immer grösseren Vervollkommnung fähig ist. Wer nun von all diesen Gegenständen des Glaubens nur verworrene oder kindische Begriffe hätte, bei dem wäre auch der Inhalt seines Glaubens (im subjectiven Sinn) verworren oder kindisch, wenn er auch die richtigen Worte und Ausdrücke dafür hätte, die er auswendig gelernt hat, aber nicht richtig versteht. — Wenn man meint, das Uebervernünftige sei darum glaubbar, weil die Vernunft darin keine Unmöglichkeit mehr zu entdecken vermöge, wie in dem Widervernünftigen, so ist zu bemerken, dass sie darin aber auch keine Möglichkeit mehr zu entdecken vermag. Was aber die Vernunft glauben soll, davon muss sie doch wenigstens in irgend einer Weise die Möglichkeit erkennen. Gerade die Lehre von der abso-

luten Unbegreiflichkeit des Glaubensinhaltes, welche ehedem im Interesse des Glaubens aufgestellt wurde dem seichten Rationalismus gegenüber, ist in neuester Zeit im entgegengesetzten Interesse ausgebeutet worden im sog. Agnosticismus, welcher lehrt, von Gott und göttlichen Dingen könne die Vernunft überhaupt nichts verstehen, und alles was darüber gelehrt und geglaubt werde, seien nur menschliche Vorstellungsweisen, die der Sache selbst nicht entsprechen, eine Lehre, die keineswegs so unschuldig ist, als sie Manchen scheint, weil sie im Grunde alle Wahrheit, des Wissens wie des Glaubens, aufhebt und zuletzt alles in Nebel einhüllt oder auflöst (*ἀναιροῦσι τὸν λόγον*, sagt Plato)

Wenn die Vernunft das Unmögliche nie glauben kann, so muss sie von dem, was sie glauben soll, doch wenigstens (zwar nicht die Wirklichkeit, aber) irgend wie die Möglichkeit erkennen; sonst wäre es ihr ja völlig undenkbar und sinnlos. In den Wahrheiten des christlichen Glaubens aber findet die Vernunft sehr vieles zu denken, mehr noch als der Naturforscher in den sichtbaren Naturerscheinungen, die ihm aber über den menschlichen Geist absolut keinen Aufschluss geben, und mehr als der Geschichtsforscher in den historischen Ereignissen, deren Wirklichkeit er ja auch nur durch den Glauben kennt. Dem Naturforscher sind die Naturerscheinungen grösstentheils gegeben durch die äussere Anschauung, nur die ausserordentlichen und selten vorkommenden muss auch er dem Berichte Anderer glauben. Aber die blosse Anschauung gibt ihm noch keine Begriffe; den inneren Zusammenhang der äusseren Erscheinungen muss er erst erforschen; die einzelnen Erscheinungen werden erst begreiflich in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen und durch die Erkenntniss ihrer Ursachen. Die letzten Ursachen aller Erscheinungen lassen sich aber überhaupt nicht mehr empirisch, sondern nur durch philosophische Speculation erkennen: sie liegen im Gebiete der Metaphysik. Die empirische Naturforschung muss also zuletzt in die Naturphilosophie übergehen, wenn sie die Natur im Ganzen begreifen will; denn die höchsten Begriffe und die letzten Principien der Naturerklärung können nur aus der Vernunft selbst geschöpft werden. — Der Geschichtsforscher kann zwar Einiges von dem, was den Gegenstand seiner Geschichtsdarstellung bildet, selbst miterlebt haben, aber das meiste davon muss er glauben. Seine Aufgabe erschöpft sich aber keineswegs darin, die Glaubwürdigkeit seiner Quellen zu prüfen, denn das ist noch das wenigste; die Hauptsache ist auch bei ihm das Verständniss des inneren Zusammen-

hangs der einzelnen geschichtlichen Ereignisse; denn wie die Natur, so bildet auch die Geschichte in ihrer Art ein zusammenhängendes Ganzes, worin die einzelnen Ereignisse durch eine gewisse Logik der Thatsachen unter einander verknüpft sind, so dass die einen die Ursachen oder doch die Bedingungen für die andern, daraus sich entwickelnden und daran anknüpfenden enthalten; denn, wie Leibniz ganz richtig bemerkt, die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger. Auch er also forscht nach den Ursachen der Ereignisse. Betrachtet er bloss die nächsten mit Einschluss der psychologischen, so wird seine Geschichte pragmatisch; erhebt er sich aber noch höher, um auch den allgemeinen weltgeschichtlichen Zusammenhang und die auch in der Geschichte wirksamen Gesetze und idealen Mächte und Ursachen zu erforschen, so ist auch dieses nicht ohne Metaphysik möglich und auch die Geschichtsforschung geht über in die Geschichtsphilosophie. — Aehnlich verhält es sich mit den Gegenständen des übernatürlichen Glaubens, mit denen sich die positive Theologie beschäftigt; auch diese müssen zunächst auf die Autorität derer hin, die uns davon Kunde geben, geglaubt werden, wie die Thatsachen der Geschichte; sie sind zum Theil selbst historische Thatsachen, zum Theil enthalten sie den Grund von solchen, und hängen alle wenigstens innerlich mit solchen zusammen. Denn alle christlichen Glaubenswahrheiten knüpfen sich an die historische Person Christi, dessen Existenz als Mensch noch Niemand bezweifelt hat, an dessen Erscheinung aber sich geschichtliche Ereignisse geknüpft haben, mit welchen auch die grössten anderweitigen Begebenheiten der Weltgeschichte in keinen Vergleich kommen, und welche auch diejenigen nicht hinwegleugnen können, welche seine vaterlose Geburt, seine Auferstehung und Himmelfahrt für einen Mythus erklären. Solchen Leuten gegenüber hat jedoch schon Augustinus die treffende Bemerkung gemacht, dass, wenn Christus nicht auferstanden wäre, der Glaube der ganzen Kirche an das aller sonstigen Erfahrung widersprechende Wunder seiner Auferstehung ein noch viel grösseres Wunder wäre als seine Auferstehung selbst. Damit aber, dass die übernatürlichen Glaubenswahrheiten bloss geglaubt werden, sind sie noch lange nicht verstanden und begriffen. Wie weit ein solches Verständniss derselben in diesem Leben fortschreiten könne, kann freilich erst der Fortschritt selber zeigen. Ihr allseitiges Verständniss würde darin bestehen, dass sie alle in ihrem widerspruchslosen wechselseitigen inneren Zusammenhang sowohl unter sich als auch mit allen

wissenschaftlichen Erkenntnissen sowohl der Philosophie als der empirischen Natur- und Geschichtsforschung verstanden und begriffen würden. Ein solches vollkommenes Verständniss des einheitlichen und harmonischen Zusammenhanges aller natürlichen und übernatürlichen Dinge ist freilich nicht vor der Vollendung der Wissenschaft selbst möglich, aber es ist doch das Ideal, welches dem Forscher vorschweben muss als das Endziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen und dem sich die Forschung auch immer mehr annähern muss. Einen unlösbaren Widerspruch wenigstens zwischen einem sicheren Ergebniss der Wissenschaft und irgend einer christlichen Glaubenswahrheit hat trotz allem Fortschritt des Wissens bisher noch keine Wissenschaft nachgewiesen, wohl aber hat die Wissenschaft schon sehr vieles beigetragen, diese Wahrheiten zu bestätigen und in ein helleres Licht zu setzen. Wer aber von vornherein schon die Glaubenswahrheiten für absolut unbegreiflich hält, der wird sich auch nicht die Mühe geben sie begreifen zu wollen; er ist dann aber auch nicht mehr sicher vor der Gefahr, dass sein Glaube selbst sich mit Aberglaube vermenge und dass er sogar auch die kirchlichen Dogmen unrichtig auffasse, wie z. B. diejenigen, welche aus der biblischen Lehre, dass nicht unsere Werke, sondern das Erbarmen Gottes und der Glaube daran der Grund unserer Rechtfertigung sei, den Schluss zogen, dass die Werke überhaupt nichts dazu beitragen und also völlig unnütz seien, was in der That gegen alle Vernunft ist.

Die Vernunft muss also, wenn sie nicht gedankenlos glauben soll, nicht bloss die Möglichkeit der Glaubenswahrheiten zu erkennen im Stande sein (und diese Möglichkeit erkennt sie im Einzelnen nur so weit, als sie auch den Zusammenhang im Ganzen versteht), sondern sie muss dieselben auch als vollkommen vernunftgemäss, d. h. der Vernunft entsprechend und in ihr System der Philosophie harmonisch sich einfügend und den Mangel ihres Wissens ergänzend erkennen können; dann wird ihr der Glaube daran keine Last mehr sein, sondern vielmehr eine Lust.

Was ist nun aber vernunftgemässer als zu glauben, dass alles, was nicht Gott selbst ist, von ihm geschaffen und von ihm abhängig sei; dass Gott ausser dem, was wir sehen, auch vieles andere erschaffen habe, was wir nicht sehen, und dass der Mensch nicht bloss das Ziel der irdischen Natur (was schon Aristoteles lehrte), sondern auch in gewisser Weise die Krone der ganzen Schöpfung überhaupt sei? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass alle unfreien

und unvernünftigen Geschöpfe wegen der freien und vernünftigen erschaffen sind und dass diese letzteren nicht bloss dazu erschaffen sind, um wieder vernichtet zu werden, sondern um ewig zu leben? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass der anfängliche Zustand der Schöpfung zwar sehr gut war, aber die letzte Vollendung aller Dinge erst von der freien Selbstentscheidung der vernünftigen Geschöpfe abhängen sollte? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass der Mensch durch unvernünftigen Missbrauch seiner Freiheit (wie wir ihn noch jetzt alle Tage sehen) seiner Bestimmung untreu geworden ist, und dass der gegenwärtige elende Zustand des ganzen Menschengeschlechtes nicht der ursprünglich ihm anerschaffene, sondern ein selbstverschuldeter, der Idee Gottes vom Menschen widersprechender ist; dass die Sünde zwar aus dem freien Willen ihren Ursprung genommen hat, dass aber die Wirkungen derselben die ganze Natur des Menschen durchdrungen und verschlimmert haben, so dass sie nun in den Gliedern seines Leibes wie ein anderes Naturgesetz wirkt, das dem Gesetze des Geistes widerstrebt, und der Hang zum Bösen jetzt schon mit dem Menschen geboren wird? Oder wie will man die allgemein bekannte Thatsache der Sündhaftigkeit besser erklären? Was ist ferner vernunftgemässer, als zu glauben, dass Gott, der die ewige Liebe ist, sich auch des gefallenen Menschen erbarmt und sich nicht ganz von ihm zurückgezogen, sondern ihm vielmehr die seiner, zwar geschwächten aber nicht ganz verloren gegangenen, Freiheit entsprechenden Mittel dargeboten habe, mit Gott neuerdings in eine freie Verbindung und in Verkehr zu treten, und dass Gott schon in den ältesten Zeiten mit den dafür empfänglichen Menschen einen Bund geschlossen und öfter erneuert habe, und dass er durch sein Wort, durch welches er alles, auch den Menschen selbst, geschaffen, vielfach und auf mancherlei Weise schon zu den Vätern und Patriarchen geredet habe, um ihnen je nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit seinen Willen und seinen Rathschluss kund zu thun? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass dieses Wort, um die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer unauflöslichen zu machen und das Werk Gottes in der Menschheit zu vollenden, endlich selbst Fleisch geworden, d. h. eine inviduelle menschliche Natur als sein Organ geschaffen und gebildet habe im Schoosse eines Weibes, um ein wirklicher Mensch zu sein wie die andern, aber einer Jungfrau, um nicht ein Mensch zu sein wie die andern? Was ist unglaubliches an einer solchen Geburt, da ja gewiss auch der

erste Mensch nicht bloss keinen Vater, sondern nicht einmal eine Mutter hatte? Oder gab es etwa nie einen ersten und besteht die Menschheit von ewig? Wer schämt sich nicht einer solchen Albernheit? Oder soll es unglaublich sein, dass die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in einem Menschen wohne? Wer dies unglaublich findet, der kennt die Würde und Hoheit der menschlichen Natur nicht. Im Menschen concentrirt sich die ganze Schöpfung, der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ist daher schon seiner ursprünglichen Bestimmung nach der Thronsitz der göttlichen Herrlichkeit und fähig, der göttlichen Natur theilhaftig zu werden und am göttlichen Leben Theil zu nehmen. Was ist ferner vernunftgemässer als zu glauben, dass dieser Gottmensch, der im eminenten Sinn der Sohn Gottes ist, der als Mensch den übrigen gleich ist, als Gott aber Macht hat über alle, allen denen, die ihn aufnehmen, die Macht verleiht, aus blossen Geschöpfen Kinder und Söhne Gottes zu werden, denen nämlich, die in seinem Namen glauben, die nicht aus Blut noch aus Fleischeslust noch aus Manneslust, sondern (durch die Wiedergeburt) aus Gott geboren werden? Was ist glaublicher, als dass dieser Gottmensch, da er von den Verkehrten Bekehrung verlangte, von diesen verkannt, verlästert und sogar getödtet wurde, und dass er sich aus Liebe dieses alles gefallen liess, um wo möglich doch noch die freie Gegenliebe der Menschen zu erwecken und sie dadurch wieder mit Gott zu versöhnen? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass dieser Gottmensch, der als Mensch allerdings leiden und sterben konnte, wiewohl der Tod über den Schuldlosen an sich keine Macht hatte, als Gott den Menschen Christus wieder von den Todten erweckte, um so der Erstling der Wiederauferstehenden zu werden, die zuvor nur durch die Sünde dem Tode verfallen waren? Was ist vernunftgemässer als zu glauben, dass er gerade durch seinen Tod sich Macht über den Tod und die Macht der Sündenvergebung erworben habe für alle, die nicht hartnäckig in der Sünde verharren und die Finsterniss mehr lieben als das Licht, sondern vielmehr durch den Glauben an ihn Versöhnung mit Gott und Zutritt zu ihm suchen? Was ist ferner vernunftgemässer als zu glauben, dass auf die freiwillige Erniedrigung auch die Erhöhung gefolgt sei, und dass der Auferstandene, von den irdischen Banden befreit, in seine himmlische Herrlichkeit eingegangen sei, aber doch sich nicht ganz von der Erde zurückgezogen habe, sondern auf unsichtbare und geheimnissvolle Weise in der von ihm gegründeten Kirche immerfort gegenwärtig sei

und bleibe bis zum Ende der Welt und seinen Geist ausgiesse und mittheile nicht bloss den Gläubigen, sondern auch den Ungläubigen, damit auch diese gläubig werden? Was ist endlich vernunftgemässer als zu glauben, dass endlich die ganze Weltgeschichte und der irdische Zeitlauf auch seinen Abschluss finden und dann ein Zustand der Vollendung eintreten werde, wo Jedem vergolten wird nach seinen Werken?

Was ist ferner auch vernunftgemässer als die ganze christliche Moral, welche mit den Glaubenswahrheiten untrennbar zusammenhängt und durch dieselben motivirt ist, und welche daher auch Gebote aufstellen kann, zu denen auch die beste nichtchristliche Moral Niemanden verpflichten könnte, nämlich: den Nächsten, d. h. alle Menschen um Gottes willen zu lieben wie sich selbst, auch mit den Schwachen Mitleid zu haben, sich auch der Sünder zu erbarmen und anzunehmen, auch das Unrecht geduldig zu leiden, auch den Feinden zu verzeihen und für sie zu beten, was nur derjenige seinen Anhängern gebieten konnte, der für sie auch selbst, da sie noch seine Feinde waren, gebetet hat und gestorben ist. Denn all dieses kann kein Gesetz, kein Kantischer ‚kategorischer Imperativ', sondern nur die Liebe gebieten; für den Christen aber erscheint dies als eine Pflicht der Dankbarkeit für das, was ihm selbst widerfahren ist, denn er gehört nicht zu denen, die da sagen: Wir haben keine Sünde und brauchen keine Vergebung.

Alle diese christlichen Glaubenslehren nun sind zwar keine Gegenstände des Wissens, aber sie sind doch so vernunftgemäss, dass, wenn sie nicht durch die Offenbarung gegeben wären, die Vernunft selbst sie fast postuliren müsste, wenn sie anders ihr Denken zu einem in sich selbst harmonischen Abschluss bringen und ein vollständiges philosophisches System der Welt und der Geschichte der Menschheit construiren wollte. Ausserhalb der christlichen Weltanschauung ist überall Stückwerk, wo nichts oder nur wenig zusammenpasst, ungelöste und unlösbare Widersprüche und unerklärbare Räthsel, überall unübersteigliche Schranken, wo das Wissen ein Ende hat und dem Glauben Platz machen muss, und wäre es auch nur ein ganz willkürlicher und selbstgemachter Glaube. Auch in der christlichen Weltanschauung bleiben unleugbar immer noch viele und grosse Räthsel im Einzelnen, über die auch der Glaube keinen Aufschluss gibt, aber das Ganze hat doch einen vernünftigen Zusammenhang und einen harmonischen Abschluss; in der ungläubigen und

antichristlichen Wissenschaft dagegen gibt es nicht bloss ebenfalls viele ungelöste Räthsel im Einzelnen, sondern überhaupt auch das ganze Dasein ist ein Räthsel, wobei man sich nur wundern muss über die Genügsamkeit vieler Forscher, die das Welträthsel gelöst zu haben glauben, wenn sie den Menschen aus dem Urschleim sich entwickeln und vom Affen abstammen lassen „und froh sind, wenn sie Regenwürmer finden" und zu denen man sagen muss: „Ihr habt die Theile in der Hand, es fehlt leider nur das geistige Band." Wenn aber bei aller Vernunftgemässheit des christlichen Glaubens dennoch Jemand sagt: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube," so muss der Grund seines Unglaubens in etwas ganz Anderem liegen, als in wissenschaftlichen Bedenken.

Wissen und Glauben sind also in einer Hinsicht von einander unabhängig und können eben desshalb recht wohl mit einander bestehen, sofern sich natürlich beide auf verschiedene Gegenstände beziehen. Beide sind aber in anderer Hinsicht auch von einander abhängig und können insofern gar nicht ohne einander bestehen, so lange nicht das Wissen selbst ein allseitig vollendetes und daher keines Glaubens mehr bedürftiges ist, was es beim Menschen auf Erden nie ist. Denn irgend ein Wissen muss dem Glauben immer schon vorangehen, sonst wäre er selbst gar nicht möglich; und das nicht vollendete und also beschränkte Wissen muss nothwendig immer dem Glauben neben sich Raum verstatten in Bezug auf das, was es nicht weiss. Es kommt dann nur darauf an, ob der Glaube wahr ist; der wahre Glaube aber und das Wissen müssen nothwendig übereinstimmen und es kann sich zwischen beiden niemals ein Widerspruch erheben. Wenn daher etwas, was vorher nur geglaubt wurde, nachher gewusst wird, so ändert sich dadurch zwar der Zustand des Subjects, aber nichts an der Wahrheit des Objects und dem Inhalte dessen, was man zuvor nur glaubt und hernach auch weiss.

In welchem Sinne aber Wissen und Glauben sich auf verschiedene Gegenstände beziehen, ist erst noch näher zu untersuchen, denn es können sich beide, wie schon bemerkt, auch auf den nämlichen Gegenstand beziehen, aber in verschiedener Hinsicht, wie wenn ich z. B. von dem nämlichen mir bekannten Menschen eine Handlung weiss, eine andere dagegen nur glaube, oder wenn wir von Gott etwas, z. B. seine Existenz oder seine Allmacht, wissen, etwas anderes aber, z. B. seine Sünden tilgende Barmherzigkeit, glauben; wiewohl auch hier in gewisser Weise die Gegenstände selbst verschieden sind,

nämlich die beiden Handlungen des Menschen und die beiden Eigenschaften Gottes, obwohl beide aus einer und derselben Quelle fliessen. Aber auch noch in einem anderen Sinne können sich Wissen und Glauben auf einen und denselben Gegenstand beziehen, wenn man nämlich unter Wissen nicht ein ganzes und vollständiges, sondern nur ein theilweises versteht. Ein bloss theilweises Wissen aber ist es auch, wenn ich von einer Sache nur weiss, was sie ist, d. h. einen Begriff davon habe, nicht aber auch, dass sie ist; oder auch umgekehrt. Begriffe können wir von vielen Dingen haben oder uns machen, deren Existenz wir nicht wissen oder die vielleicht überhaupt nicht existiren; und umgekehrt kann uns die Existenz von vielen Dingen gegeben und bekannt sein, die wir gleichwohl nicht verstehen, weil wir keine entsprechenden Begriffe dafür haben. Begriffe aber kommen überhaupt nur zu Stande durch Denken, alle Begriffe sind Erzeugnisse der Denkthätigkeit der Vernunft; alle Existenz dagegen können wir nur inne werden durch Erfahrung, und zwar entweder durch eigene unmittelbare Anschauung, oder, wo diese fehlt durch die Berichte Anderer, also durch den Glauben, als Surrogat der Anschauung. Begriffe erlangen wir nie durch die blosse Anschauung als solche und eben so wenig durch Glauben als solchen; die Anschauung als solche ist begrifflos; der blosse Begriff gibt uns aber auch noch keine wirkliche Existenz. Daher sagt auch Kant mit Recht: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauung sind leer. Beides zusammen also erst begründet ein vollständiges Wissen. Es können aber auch die Begriffe selbst wieder mehr oder weniger allgemein und unbestimmt, oder aber bestimmt und vollständig sein. Zu einem vollständigen Wissen also gehört nicht bloss ein vollständiger Begriff, sondern auch ein Wissen der Existenz einer Sache. Wir haben von diesem Unterschied zwischen Begriff und Existenz schon oben gesprochen, müssen aber nochmals darauf zurückkommen, weil er für das Verhältniss von Glauben und Wissen höchst wichtig ist, und, wie es scheint, noch immer viel zu wenig beachtet wird, woher es auch kommt, dass über dieses Verhältniss auch heute noch, selbst unter sonst ganz gebildeten Leuten und sogar Theologen, so viele ganz verworrene Ansichten bestehen. Begriffe also sind immer nur Erzeugnisse des Denkens und können nie ein Gegenstand des Glaubens sein: der Glaube bezieht sich immer nur auf die Existenz, nur diese kann und muss ich glauben, wenn ich sie nicht durch eigene Erfahrung weiss. Soll ich aber etwas

Bestimmtes glauben, so muss ich immer auch einen bestimmten Begriff von dem haben, dessen Existenz ich glauben soll. Der Glaube aber gibt uns keine Begriffe, sondern setzt sie voraus, gleichwie uns auch die Anschauung sinnlicher Dinge keine Begriffe von ihnen gibt. Die letztere kann uns höchstens veranlassen, Begriffe zu bilden, und das kann allerdings auch der Glaube. Die Begriffsbildung selbst aber ist immer nur Sache der Vernunftthätigkeit, auch was die Begriffe von übernatürlichen Dingen betrifft. Wenn ich die Existenz einer Sache glauben soll, muss ich jedenfalls irgend einen Begriff davon schon vorher haben. Soll ich glauben, dass die Erde eine Kugel ist, so muss ich schon einen Begriff von einer Kugel haben; und soll ich glauben, dass Gott existirt, so muss ich schon einen, wenn auch noch so unvollkommenen Begriff von Gott haben. Sonst hätte ja mein Glaube gar keinen bestimmten Inhalt. Damit ist keineswegs gesagt, dass wir für Alles, dessen Existenz wir entweder wissen oder nur glauben können, adäquate und erschöpfende Begriffe haben müssen oder auch nur haben können. Im Gegentheil, das ist bei vielen Dingen überhaupt gar nicht möglich, und zwar nicht bloss bei übernatürlichen, sondern auch bei natürlichen; nicht bloss von Gott z. B. kann keine Creatur je einen adäquaten Begriff haben, auch die Liebe enthält etwas Unergründliches, was sich nie begreifen und definiren lässt, obwohl jeder Mensch weiss, was Liebe ist.

Der Glaube an etwas Bestimmtes setzt also immer schon bestimmte Begriffe voraus, und die Begriffe haben ihre Quelle in der Vernunft. Die Vernunft beginnt Begriffe zu bilden, sobald sie zu denken anfängt. Ihre ersten Begriffe sind (beim Kinde z. B.) freilich noch sehr unvollständig, mangelhaft und unzusammenhängend; aber die Vernunft kann in Ausbildung und Entwicklung ihrer Begriffe ins Unendliche fortschreiten, so dass sie immer vollständiger, umfassender und zusammenhängender werden und zuletzt ein einheitliches, harmonisches Begriffs-System aller möglichen Dinge bilden. Von dieser Begriffsbildung sind auch die Gegenstände des übernatürlichen Glaubens nicht ausgeschlossen, auch diese können allmählich annäherungsweise immer besser begriffen und verstanden werden und die Begriffe davon müssen dann in das allgemeine Begriffssystem der Vernunft ohne Widerspruch hineinpassen, wiewohl die Existenz jener Gegenstände selbst immer geglaubt werden muss, so lange die Anschauung derselben fehlt.

Wenn man also sagt: Wissen und Glauben beziehen sich auf verschiedene Gegenstände, weil man nicht einen und denselben Gegenstand in der nämlichen Beziehung zugleich wissen und glauben kann; so gilt das nur von dem vollständigen Wissen, welches Begriff und Existenz zugleich umfasst, nicht aber von dem bloss begrifflichen Wissen oder den Begriffen, denn solche sind allerdings auch möglich von den Gegenständen des Glaubens, von welchen wir nur die Existenz glauben müssen. Durchaus falsch ist daher die Ansicht derjenigen, welche die Gebiete des Wissens und des Glaubens in der Weise von einander trennen wollen, dass das Wissen und das Denken gar keinen Einfluss haben sollte auf den Glauben und umgekehrt der Glaube nicht auf das Wissen, indem sie sagen: Wissen können wir nur die natürlichen Dinge, denn nur diese sind begreiflich, glauben aber müssen wir die übernatürlichen Dinge, denn diese sind unbegreiflich, und in Bezug auf diese ist alles Forschen umsonst und daher auch gar nicht erlaubt. Eine derartige Trennung beider Gebiete ist ebenso unmöglich als eine vollständige Trennung von Kirche und Staat, wo die Kircke keinen Einfluss mehr hätte auf den Staat und der Staat keinen auf die Kirche, welches unmögliche Verhältniss man vor nicht langer Zeit auszudrücken suchte durch die hohle Phrase von der „freien Kirche im freien Staat", als ob die Kirche, sofern sie im Staate ist, überhaupt noch frei und unabhängig sein könnte von den Einflüssen des Staates und umgekehrt. Allein wie doch immer die Kirche theilweise (ihrer äusseren Seite nach) auch im Staat ist und der Staat (durch seine gläubigen Bürger) auch in der Kirche, und die Interessen beider beständig (wie Leib und Seele) ineinander greifen und sich daher auch nie völlig von einander trennen lassen, weil ja die Kirche auch eine äussere, weltliche und politische Seite hat, und ebenso der Staat auch eine innere und geistige, so lässt sich auch das Natürliche und das Uebernatürliche nicht von einander scheiden, als ob beide ausser und neben einander wären; denn das Uebernatürliche will auch in alle natürlichen Verhältnisse eindringen und sie wie ein Sauerteig das Mehl durchsäuern, und das Natürliche muss doch auf irgend eine Weise empfänglich sein für derlei übernatürliche Einwirkungen.

Gleichwie also der Staat nichts einzureden hat in rein kirchliche Angelegenheiten, aber doch für die Interessen der Kirche ein Verständniss haben und dieselben unterstützen muss, weil sie zum Theil auch seine eigenen sind, und er ja auch von der Kirche Unterstützung

erwartet und erhält; so hat auch die Wissenschaft zwar nichts in der Kirche zu regieren und keine Glaubensartikel aufzustellen oder zu lehren, aber sie kann und darf doch nicht bloss einen falschen Glauben bekämpfen, sondern muss auch ein Verständniss haben für die Nothwendigkeit der Religion und des Glaubens überhaupt und für denjenigen Glauben insbesondere, in welchem sie nicht bloss nichts Vernunftwidriges zu entdecken vermag, sondern welcher sogar höchst vernunftgemäss und geeignet ist, die Mangelhaftigkeit ihres Wissens zu ergänzen; diesen Glauben zu unterstützen und zu vertheidigen, liegt sogar in ihrem eigenen Interesse. Und wie die Kirche zwar nicht selbst weltliche und politische Angelegenheiten zu besorgen hat, aber doch einen Einfluss auf dieselben ausüben kann und muss, soweit sie mit geistlichen und kirchlichen Interessen zusammenhängen, und die ihr feindlichen weltlichen Bestrebungen des Staates abwehren und bekämpfen, die ihr freundlichen aber unterstützen muss, so muss auch der wahre Glaube die Wissenschaft, soweit sie seine Rechte und Interessen achtet, auf alle Weise achten und unterstützen, weil ihre Interessen zum Theil auch die seinigen sind. Der wahre Glaube fürchtet weder die Wissenschaft, noch schätzt er sie gering, ebenso wenig wie diese jenen. Es ist wahr, es gibt eine falsche und anmassliche Wissenschaft, welche Dinge zu wissen sich einbildet und behauptet, die sie in der That nicht weiss, und mit ihrem eingebildeten Wissen dem Glauben feindselig entgegentritt; es ist aber ebenso wahr, dass es auch einen denkfaulen, anmasslichen Glauben gibt, der das Licht der Vernunft scheut und die Wissenschaft geringschätzt. Zwischen beiden ist keine Versöhnung möglich, wenn nicht beide sich bekehren und demüthig werden. Ohne den Glauben hätte die Wissenschaft von der Existenz unendlich vieler, für den Menschen gleichwohl höchst wichtiger Dinge und Ereignisse gar keine Kenntniss, und ohne die Wissenschaft würde es dem Glauben an den nöthigen Begriffen fehlen, um sich diejenigen Dinge, deren Existenz er glaubt, auch wirklich verständlich zu machen und sich selbst gegen wissenschaftliche Einwürfe zu vertheidigen; ohne die Wissenschaft wäre er selbst in einer sehr fatalen Lage und stände den Angriffen wissenschaftlicher Gegner wehrlos gegenüber.

Die Gegenstände des Glaubens und des Wissens sind also nicht so verschieden, als ob beide gänzlich neben und ausser einander lägen und einerseits die Vernunft und die Forschung auf dem Gebiete der übernatürlichen Glaubenswahrheiten gar nichts zu thun hätte,

anderseits aber der Glaube nicht auch in das Gebiet der natürlichen Wahrheiten hereinragte und hier einen Einfluss üben könnte.

Gleichwie es nämlich eine und dieselbe Vernunft ist, die zugleich das Subject des Wissens und des Glaubens ist, so sind auch die Gegenstände der Vernunftthätigkeit im Wissen und Glauben wenigstens in einer Hinsicht dieselben, nämlich insofern, als alles wahrhaft Glaubbare für die Vernunft an sich auch wissbar sein muss, wenn auch nicht für uns und jetzt schon, so lang uns die Anschauung fehlt. Dass wir aber auch jetzt schon wenigstens richtige, wenn auch nicht erschöpfende Begriffe auch für die übernatürlichen Glaubenswahrheiten zu bilden im Stande sind und dass die Vernunft im Fortschritte der Wissenschaft diese Begriffe immer weiter auszubilden und zu vervollkommnen vermag, haben wir schon erörtert. Insofern trägt also die Wissenschaft auch zu dem immer besseren und tieferen Verständnisse des Glaubensinhaltes das ihrige bei und hat sogar einen Einfluss auf die Entwicklung der Dogmenbildung. — Umgekehrt aber übt der Glaube auch einen Einfluss auf die Auffassung und Beurtheilung auch der ganz natürlichen Dinge, weil auch diese mit den Gegenständen des Glaubens zusammenhängen und im Lichte des Glaubens vielfach in einer ganz anderen Beleuchtung sich darstellen als für den Ungläubigen. Es ist ein sehr wohlfeiler Witz, zu sagen: Die Wissenschaft hat mit dem Glauben nichts zu thun und braucht auf ihn keine Rücksicht zu nehmen; der Glaube hat nur da seinen Platz, wo das Wissen aufhört; es gibt keine katholische Mathematik und keine protestantische Naturwissenschaft, keine gläubige Staatswissenschaft und Geschichtsforschung und keine christliche Philosophie. Dieser Witz ist in der That schlecht und bezeugt nur die Oberflächlichkeit derjenigen, die ihn beständig wiederholen. Allerdings das reine Wissen ist von allem Glauben völlig unabhängig, aber wie weit reicht denn dieses?

Freilich, die reine Mathematik hat mit dem Glauben nichts zu thun, weil es sich in ihr überhaupt nicht um Existenzen, sondern um reine Denkformen handelt, denen allerdings auch die Dinge selbst unterworfen sind. Eben darum sollte man aber auch die Mathematik nicht dazu missbrauchen, aus ihr ein Argument gegen die göttliche Dreieinigkeit zu entnehmen, wie Feuerbach gethan hat, indem er sagte, die Mathematik lehre, dass Eins nicht Drei und Drei nicht Eins sei, als ob nicht dessenungeachtet, was in einer Hinsicht Eins ist, in anderer Hinsicht Drei sein könnte. — Was dann die empirische

Naturwissenschaft betrifft, so hat diese wahrlich keinen Grund, sich ihres Wissens und ihrer Unabhängigkeit vom Glauben besonders zu rühmen; denn unabhängig ist sie vom Glauben nur in Bezug auf die empirischen Thatsachen, soweit sie dieselben kennt; was aber die Erklärungen der thatsächlichen Naturerscheinungen betrifft, so stützt sie sich dabei selbst auf den Glauben, wenn auch nicht auf einen positiven Offenbarungsglauben, so doch auf Hypothesen, die man auch nur glaubt; man glaubt an die Ewigkeit des Stoffes, weil man sich eine Entstehung desselben nicht vorstellen kann; man glaubt an Atome, man glaubt an einen Aether, man glaubt an Kräfte, von denen man nur empirisch das Gesetz ihrer Wirkungsweise kennt, aber nicht ihr Wesen und ihren Ursprung, weil man nicht weiss, woher sie kommen und wohin sie gehen. Wenn die empirische Forschung die Principien ihrer Naturerklärung nicht von der Philosophie empfängt, so kann sie dieselben immer nur vom Glauben erhalten, entweder vom positiven oder vom Glauben an Hypothesen, die allerdings auch mit dem positiven Glauben in Widerspruch stehen können, aber offenbar nichts gegen ihn beweisen. Insofern also gibt es allerdings eine gläubige und eine ungläubige Naturauffassung; der positiv Gläubige wird die Natur im Ganzen mit anderen Augen betrachten als z. B. der Materialist, weil er überall die Spuren der göttlichen Weisheit findet, wo der letztere nichts sieht, als blinde Gesetze und „unheimliche Naturkräfte". Jedenfalls aber hat der Materialist durchaus keine Ursache, den gläubigen Naturforscher über die Achsel anzusehen, weil seine eigene Naturauffassung auch nur auf einem Glauben beruht, und zwar (wie sich leicht zeigen liesse) auf einem blinden Köhler- und Aberglauben. — Auch die Geschichtsforschung wird nothwendig (wie auch die Erfahrung bestätigt) zu sehr verschiedenen Resultaten kommen, je nach der Verschiedenheit des confessionellen Standpunktes des Forschers. Mit welchen Augen wird ein Bekenner des Islam, der auch jetzt noch an die Wahrheit und die Zukunft des Islam glaubt, die ganze Entwicklungsgeschichte der christlichen Völker des Abendlandes betrachten? Oder kann der protestantische Geschichtsforscher, solange er an seinem Bekenntnisse festhält, die Reformationsgeschichte wirklich mit denselben Augen betrachten, wie ein katholischer? Die geschichtlichen Thatsachen sind freilich für beide dieselben, aber beide werden selbe sehr verschieden beurtheilen. Mag der Protestant auch zugeben, dass auch auf seiner Seite viel gefehlt worden sei; mag er auch die traurige

Trennung beklagen, so gut wie der Katholik; und mag anderseits auch der Katholik zugeben, dass schon vorher ein ungeheurer Zündstoff zu einer Explosion in der Kirche vorhanden und eine Reform nothwendig gewesen sei, und mag er auch die Trennung selbst als eine göttliche Zulassung und Fügung zur Strafe und zugleich zur Läuterung seiner Kirche betrachten, so werden sich beide doch jedenfalls darin unterscheiden, dass der Protestant die Trennung im Glauben selbst als eine berechtigte erklärt, der Katholik aber nicht. Die Meinung aber, die erst in jüngster Zeit von einer bedeutenden Autorität auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte ausgesprochen wurde, dass die Objectivität der Geschichtsforschung heutzutage so gross sei, dass die Geschichtsforscher beider Confessionen die kirchliche Trennung in gleichem Lichte betrachten können, ist jedenfalls eine irrige; denn thatsächlich ist das auch keineswegs der Fall und, solange die Trennung besteht, ist es auch in der That gar nicht möglich.

Auch die praktischen Wissenschaften, die Moral, die Rechts- und Staatswissenschaften sind nicht unabhängig vom Glauben; denn die positive Sittenlehre gründet sich ja selbst auf Vorschriften, die aus dem positiven Glauben entspringen; die positive Rechtslehre auf positive Gesetze, die zum Theil unter dem Einflusse des Glaubens entstanden sind, und das positive Staatsrecht auf positive Bestimmungen und Verträge über das Verhältniss von Staat und Kirche. Und auch eine reine philosophische Sitten-, Natur-, Rechts- und Staatslehre, die all ihre Sätze und Vorschriften nur aus der Vernunft ableiten und entwickeln wollte, könnte doch immer nur ganz allgemeine Bestimmungen feststellen und muss immer auch einen Platz offen lassen für positive Bestimmungen, welche sich aus positiv gegebenen historischen Verhältnissen herausbilden und welche die Vernunft nicht a priori aus sich entwickeln kann. — Was endlich die Philosophie betrifft, in welcher schliesslich doch alle theoretischen und practischen Wissenschaften ihre letzte Begründung finden, so ist diese allerdings insofern an sich weder christlich noch unchristlich, als sie überhaupt nicht abhängig ist von irgend einem Glauben (wie auch nicht von Hypothesen), aber sie kann doch insofern eine christliche genannt werden, als ihre Principien und Lehrsätze dem christlichen Glauben nicht bloss nicht widersprechen, sondern sogar geeignet sind, demselben sein Recht zu lassen und zu ihm hinzuführen und ihn gegen unberechtigte Angriffe einer anmassenden, feindseligen und antichristlichen Wissenschaft in Schutz zu nehmen. In diesem Falle leistet

sie jedenfalls dem Glauben einen christlichen Dienst, wie ja auch ein gefälliger Christenmensch seinem Nächsten gern einen Dienst erweist und sich sogar seinen „gehorsamen Diener" nennt, ohne darum sein Bedienter zu sein.

Es hat also die wissenschaftliche Forschung allerdings auch auf dem Gebiete des Glaubens etwas und zwar sehr vieles zu thun, indem sie nicht bloss die Voraussetzungen (praeambula) des Glaubens selbst zu untersuchen und festzustellen, sondern auch die Begriffe für die Gegenstände des Glaubens immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen hat, soweit diese nicht durch die Kirche selbst schon dogmatisch bestimmt sind. Es kann ja doch Niemand verkennen, dass auch ein und derselbe Glaubensinhalt im Geiste des wissenschaftlich gebildeten und denkenden Menschen eine ganz andere Form annimmt als im Geiste des gedankenlosen und ungebildeten, und dass der (im guten Sinne) ‚aufgeklärte' Glaube ein anderer ist als der unaufgeklärte, dem sich nur allzuleicht allerlei abergläubische Ansichten beimischen. — Umgekehrt aber liegt es auch in der Natur der Sache, dass der Glaube auch auf dem Gebiete der Wissenschaften stets einen Einfluss geltend macht, namentlich derjenigen Wissenschaften, die selbst nicht in jeder Hinsicht ‚exact' sind (wie die Mathematik), sondern auf allerlei Voraussetzungen beruhen, die selbst nur Glaubenssätze oder Hypothesen oder positive Satzungen sind. Wissenschaften, die zum Theil selbst etwas positiv Gegebenes zum Gegenstande haben, wie die Geschichts- oder Rechtswissenschaft, oder die sich selbst auf Hypothesen stützen müssen, wie die empirischen Naturwissenschaften, können auch den Einfluss des Glaubens nie ganz von sich ausschliessen. Der ungläubige Forscher, der selbst allerlei Voraussetzungen macht, hat daher durchaus kein Recht und keinen Grund, den positiven gläubigen Forscher darum der Unwissenschaftlichkeit und Befangenheit zu beschuldigen, weil derselbe sich in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen von den Dogmen seines Glaubens beeinflussen und leiten lässt, wenn er anders seinen Glauben (um einen Kant'schen Ausdruck hier anzuwenden) nicht als constitutives, sondern nur als regulatives Princip seiner Forschung gelten lässt. Wissenschaftlich betrachtet, hat der positive Glaube wenigstens ebensoviel Anspruch auf Geltung als irgend eine unbewiesene und unbeweisbare Hypothese. Nur dasjenige Wissen, welches allem Glauben vorausgeht und ohne welches überhaupt gar kein Glaube möglich wäre, und das in jeder Hinsicht vollendete Wissen, dessen aber

kein Mensch auf Erden sich rühmen kann, ist unabhängig und frei von jeder Beeinflussung von Seite des Glaubens. Das zwischen dem Anfang und der Vollendung in der Mitte liegende Wissen aber ist immer ein unvollendetes und daher stets mit irgend einem Glauben verbundenes; ist es kein positiver, so ist es ein negativer; ist es kein durch Autorität verbürgter, so ist es ein willkürlicher und selbstgemachter. Es gilt daher ganz allgemein, wenn der Apostel sagt: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.“ Denn auf Erden kommt der Mensch über die Nothwendigkeit des Glaubens niemals hinaus. Die Freiheit der wahren wissenschaftlichen Forschung aber wird durch keinen Glauben gehemmt; und wenn der Glaube wahr ist, so wird auch die freieste Forschung es zu keinem Wissen bringen, welches den Glauben Lügen strafen würde. Je mehr daher der Katholik von der Wahrheit seines Glaubens von vornherein überzeugt ist, desto weniger wird er eine Gefährdung desselben befürchten von Seite der Wissenschaft, weil diese ja immer nur zur Bestätigung und Aufklärung desselben beitragen wird; und desto zuversichtlicher kann er ihr, und also auch sich selbst, vollkommene Freiheit der Forschung verstatten. Die Aufgabe der Wissenschaft aber ist eine unendliche und ihr Fortschritt, wodurch sie ihr Wissen wirklich erweitert, dient nothwendig dazu, auch den wahren Glauben selbst in ein immer helleres Licht zu setzen und immer mehr nach allen Seiten zu rechtfertigen. Darum muss auch dem Gläubigen, der seinen Glauben liebt, alles daran liegen, dass die wahre Wissenschaft auf alle Weise gepflegt werde und weiter schreite.

Ueber die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Fakultäten.

Von Dr. Eugen Kadeřávek,
Professor in Olmütz.

(Schluss.)

III.

5. Die christliche Philosophie fördert die Sittlichkeit. In den antichristlichen philosophischen Systemen begegnen wir vielen Irrthümern, von welchen ich die wichtigsten anführen will. So behaupten die Rationalisten, dass die Natur des Menschen vollkommen ausreiche, das Ziel des ethischen Lebens zu erreichen, dass die Menschheit durch ihre eigenen Kräfte in beständigem Fortschritte sich entwickele, dass die Sittlichkeit nicht auf der Religion beruhe, sondern umgekehrt die Religion hervorbringe, dass die menschliche Vernunft die einzige und höchste Gesetzgeberin des Menschen sei. Nach Kant, dem Hauptvertreter dieses Rationalismus, „ist der Mensch sich selbst das höchste Gut, er ist um seiner selbst willen da, er darf keinem Höheren untergeordnet werden. Das sittliche Gesetz hat für ihn keinen anderen Inhalt, als die allgemein-gesetzgebende Form selbst; in Folge dessen lautet das höchste Moralgesetz: „Handle so, dass die Maximen deines Willens jeder Zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können.“ Demnach steht Jeder in seiner kleinen Welt als unabhängiger Herrscher da, dem sich Alles, sogar Gott unterzuordnen hat. Er darf Gott und seine Herrschaft höchstens nur insofern über sich dulden, als es ihm zur Behauptung seiner eigenen Würde dienlich ist; er achtet sich selber nur um seiner selbst willen, er fühlt sich nicht unter einem Gesetz, er ist sich selbst Gesetz. Sünde und Immoralität ist für ihn ein Unding, denn er ist wesentlich heilig, und alles, was er thut, ist recht, weil er es

thut; er hat ja den tiefsten Grund aller Sittlichkeit in sich selber.“ (Pesch, die moderne Wissenschaft, 1876.) Ist das nicht Hochmuth, der sich gegen Gott auflehnt, von Gott nichts wissen will? Gott ist nach Kant in der Sittenlehre ein blosser Nothbehelf, ein blosses Hilfsmittel, nicht die supreme und centrale Ursache alles Seienden, von welcher auch die sittliche Ordnung ausgeht, nicht das höchste Ziel, auf welches die sittlichen Handlungen des Menschen hin gerichtet sein sollen. Der Mensch selbst ist diese Ursache und dieses Ziel. — Herbart's Ethik, oder, wie er sich ausdrückt, practische Philosophie, ist ein Theil der Aesthetik, nach welcher alle Schönheit auf Formen der für sich und einzeln genommen gleichgiltigen Realen beruht; sie ist absichtlich von der Metaphysik losgetrennt, ihr Verhältniss zur Aesthetik ist verkehrt. Ihre Aufgabe ist, gewisse Verhältnisse der Willen zu schildern, damit bei dem von Affecten freien Zuschauer über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde und ein Urtheil von ursprünglicher Evidenz über die Willen entspringe. Die Materie dieser Verhältnisse, jedes von den Elementen, aus denen sie sich zusammensetzen, ist gleichgiltig; nur die Form wird der Beurtheilung unterworfen. Das zu Grunde liegende Verhältniss besteht in der Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjecte. Diese Uebereinstimmung ist die innere oder sittliche Freiheit des Menschen. Herbart's Ethik ist aber auch noch aus dem Grunde nicht wahr, weil er die Freiheit des menschlichen Willens, eine nothwendige Voraussetzung des sittlichen Handelns, durch die von der Vernunft ausgeübte Determination zerstört. Die von Trendelenburg aufgedeckten Widersprüche, welche seiner Ethik ankleben, übergehe ich. Sie ist nur eine Schöngeisterei und ein Polster, auf welchem ein Jeder bequem einschlafen kann, mag sein Gewissen welches immer sein. Sie gibt auch keine Kraft zum sittlichen Handeln. Kann man nun eine so angelegte Ethik billigen? — Beneke gründet die Moral auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der physischen Functionen. Eine solche Moral ist rein subjectiv.

Der Rationalismus führt zum Pantheismus, der Folgendes behauptet: Gott ist Alles und Alles ist Gott, Gott thut alles und entwickelt sich in beständigem Flusse in der Welt, besonders in der Menschheit in welcher er zum Selbstbewusstsein gelangt. Diese Behauptungen haben für die Sittlichkeit folgende Bedeutung: Es gibt keine Pflichten gegen Gott, es gibt keinen freien Willen und keine

Verantwortlichkeit; alle Sitten, welche zu irgend einer Zeit herrschen, sind ohne Unterschied gut und werden in der nachfolgenden Periode durch andere gute Sitten, mögen sie welche immer sein, ersetzt, so dass es keine feste, unveränderliche Norm des sittlichen Lebens, keinen Unterschied zwischen Gut und Böse gibt. Fichte lehrt als Pantheist folgende Moral: Das Gebiet des Ethischen ist die innere Freiheit. Dieser innern Freiheit, insofern sie sich bestimmend und beschränkend zum Nicht-Ich verhält, fällt die Aufgabe zu, die Schranke des Nicht-Ich zu überwinden, damit so das Ich zur unendlichen Selbstposition gelange. Diese Aufgabe kann allerdings nie vollständig gelöst werden, weil die Schranke des Nicht-Ich nie völlig zu beseitigen ist; aber es ist Aufgabe des Willens, diesem Ziele immer mehr sich anzunähern, indem er die Schranke des Endlichen immer mehr erweitert und durch diese in's Unendliche gehende Erweiterung der gedachten Schranke immer mehr zur Freiheit, Selbstgenügendheit und Selbstständigkeit sich erhebt. Darin nun besteht das Wesen der Sittlichkeit. Dadurch aber, dass der freie Wille diese Aufgabe erfüllt, bringt er ausser und über der physischen Ordnung eine höhere Weltordnung hervor, die moralische. Die moralische Weltordnung ist das Resultat der Wirksamkeit des Willens in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe. So ist also das Ich nicht der moralischen Weltordnung unterworfen, sondern es ist selbst der Schöpfer derselben. Diese moralische Weltordnung ist das Göttliche und zwar das einzig Göttliche. Was wir Gott nennen, ist nur die moralische Weltordnung, die wir durch unser sittliches Handeln hervorbringen, so dass, wenn wir Gott denken, wir eigentlich nur uns selbst denken. — Schelling: Die Seele ist nicht real verschieden vom Leibe, sie ist nur der Begriff, die ideale Seite des Leibes. Daher ist die Seele in ihrem Verhältniss zum Leibe endlich, aber insofern sie in ihrem Wesen mit dem Absoluten Eins ist, ist sie doch auch wieder unendlich. Mithin ist es Aufgabe der Seele, in der intellectuellen Anschauung des Absoluten sich zu vergöttlichen. Darin gründet die Sittlichkeit. Sittlich gut sind wir dann, wenn wir nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmässigkeit gleich freies Leben führen. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn wir zum Unendlichen uns erheben und in und aus ihm leben. Die Sittlichkeit ist dann zugleich auch die Seligkeit. — Nach Schleiermacher besteht die sittliche Aufgabe des Menschen darin, dass wir uns durch Handeln der Vernunft immer mehr bewusst und mit bewusster Vernunft immer mehr zu Meistern der Natur

machen; sie besteht in dem allgemeinen Vernunftzweck, das in der Natur Vereinzelte zu durchdringen, es zum eigenen Organe zu machen und zu beseelen, bis dass die ganze Natur unserer Erdoberfläche in den Dienst der Vernunft getreten ist und die Vernunft die herrschende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird, welches Ziel sich aber nie vollständig erreichen lässt.

Der Pantheismus ging in Materialismus über, der ausser der Materie nichts anerkennt. Nach den Anschauungen der Materialisten ist es gleich lächerlich: das Gute um der ewigen Belohnung oder um seiner selbst willen thun zu wollen. Wir thun vielmehr das Gute und Schlechte nur um unserer selbst willen, wir thun, was unserer Natur in jedem einzelnen Falle entspricht und wozu die äusseren Umstände uns am entschiedensten hindrängen. Gut ist, was dem Menschen gemäss ist, entspricht; schlecht, verwerflich, was ihm widerspricht. Daher gründen alle Gebote der sogenannten Moral in der bestimmten Form jener gesetzlichen Vorschriften, welche die menschliche Gesellschaft zu ihrer Erhaltung für nothwendig erachtet und nach und nach erfahrungsmässig festgestellt hat. Es kann deshalb dem Einzelnen ganz gleichgiltig sein, für sich selbst und für sein Gewissen, wie er handelt, wenn er nur die Conflicte mit der menschlichen Gesellschaft und ihren Gesetzen vermeidet. Es ist also dem Menschen vom rein sittlichen Standpunkte, vom Standpunkte des Gewissens aus, Alles erlaubt; es gibt also in Wahrheit keine Moral. Nur die Conflicte mit den Gesetzen der menschlichen Gesellschaft soll der Mensch vermeiden. (Büchner, Feuerbach, Moleschott.)

Diesen Irrthümern widerspricht die christliche Philosophie und stützt ihre Moral auf folgende Wahrheiten: „Es gibt einen Unterschied zwischen Gutem und Bösem, der dem menschlichen Dafürhalten vorausgeht und in der wirklichen natürlichen Ordnung der Dinge seinen Grund hat; es existirt wirklich ein ewiges, unveränderliches Sittengesetz, dem der Mensch unterworfen ist. In diesem die vernünftigen Geschöpfe verpflichtenden Gesetze offenbart sich die von Gott nothwendig gewollte Ordnung, welche er von seinen Geschöpfen beobachtet wissen will; Gott ertheilt dem gesammten Moralgesetz das eigentliche Ansehen, die verpflichtende Kraft. Obzwar also das Sittengesetz in der Natur der Dinge gegründet ist, so erhält es doch sein Dasein und seine verpflichtende Kraft aus dem Willen Gottes, welcher (natürlich unter Voraussetzung des freien Actes der Schöpfung)

den vernünftigen Geschöpfen eine gewisse, von der göttlichen Intelligenz gegebene Ordnung mit Nothwendigkeit vorschreibt. Die gesammte Menschheit ist sozusagen eine Gemeinde, die in ihrer Weise gerade so durch die höchste Intelligenz des Schöpfers zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet ist wie die materielle Welt. Was für die Materie das nöthigende Naturgesetz, das ist für das Vernunftwesen das verpflichtende Moralgesetz. In Gott, ihrem Ursprunge betrachtet sind die Gesetze Gottes Weisheit, oder besser gesagt, eine Anordnung der göttlichen Vernunft als Gegenstand des göttlichen Willens; in den Geschöpfen sind sie eine Bestimmtheit, ein Antrieb zu einem ihrer Bestimmung entsprechenden Wirken; in den vernünftigen Wesen ist es eine Anordnung Gottes, welcher sie unbeschadet ihrer Freiheit unterliegen". (Pesch l. c. S. 61 und 62.)

Durch diese Worte ist hinreichend der Standpunkt angegeben, welchen die christliche Philosophie gegenüber der vernunftwidrigen und atheistischen völligen Autonomie des menschlichen Willens, die von den Rationalisten gelehrt wird, einnimmt. Ueber die Ansichten der Pantheisten und Materialisten in dieser Hinsicht will ich kein Wort verlieren, weil sie dem gesunden Menschenverstande widersprechen. Da also der Standpunkt der christlichen Philosophie, was die Moral betrifft, der einzig richtige ist, möge man dieselbe an den philosophischen Facultäten einführen; die menschliche Moral kann dadurch nur gewinnen. Und vollends, wenn wir den Inhalt einer solchen Moral betrachten, wie vernünftig erscheint uns Alles, wie sehr entsprechen die sittlichen Lehren der Erhabenheit Gottes und der Würde des Menschen. Auch haben wir im II. Theile gehört, dass die christliche Philosophie von ihren Anhängern ein wahrhaft sittliches Leben verlangt, wenn sie nach der natürlichen Wahrheit streben. Ist diese Forderung nicht ein Damm gegen die Zügellosigkeit mancher Jünglinge, welche man nicht dulden kann? Gesetze müssen das Leben der Universitätshörer regeln; aber jene haben keine hinreichende Kraft, wenn sie nicht von der wahren Moralität unterstützt werden. Deswegen möge man die christliche Philosophie an der philosophischen Facultät einführen.

6. Die christliche Philosophie fördert die Erziehung des Menschen.

Wenn wir beurtheilen wollen, ob die Anhänger der antichristlichen philosophischen Systeme fähig sind, den Menschen zu erziehen, müssen wir ihre Ansichten über Gott, die menschliche Seele, das

sittliche Leben und das Christenthum prüfen. Denn ohne Gott ist es unmöglich, den Menschen zu erziehen; wer sich bei der Erziehung mit der Seele des Zöglings beschäftigen will, muss sie der Wahrheit gemäss kennen; das sittliche Leben ist das Ziel der Erziehung; das Christenthum ist ein wichtiges Moment der Erziehung, da der natürliche Charakter unseres Lebens ganz vom Christenthum durchdrungen ist und die übernatürliche Seite desselben Lebens, wie sie vom Christenthume ausgebildet ist, bei der Erziehung nicht vernachlässigt werden darf.

Was nun Gott betrifft, so „ist er," wie uns Schopenhauer versichert (Welt als Wille und Vorstellung I. S. 502), „seit Kant aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, dass hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben hat." Gott ist nach Kant nur eine Idee, von welcher wir nicht sagen können, dass ihr ein wirkliches Etwas, ein Ding an sich entspreche; wir glauben, dass ihr ein wirkliches Etwas entspricht, in Folge einer unvermeidlichen Illusion, eines transcendentalen Scheines, der, was die Vernunft nur hinmalt, als wirklich erscheinen lässt. Gott ist nach Kant ein blosses Postulat, ein Princip für den Verstandesgebrauch, insofern die Begriffe des Verstandes durch den Vernunftgebrauch zu einer höheren Einheit zusammengeordnet werden sollen. Von Gott also wissen wir nach Kant theoretisch nichts. Freilich setzt wieder nach Kant die practische Vernunft, nachdem sie die Sittenlehre ohne Gott aufgebaut hat, Gott wieder auf den Thron, von dem er durch die theoretische Vernunft abgesetzt worden ist, wobei sie, von der theoretischen Vernunft real verschieden, mit dieser in einem und demselben Wesen in grellen Widerspruch tritt und dasjenige bejaht, was die theoretische verneint. Dies thut die practische Vernunft, weil nur Gott eine genaue Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit hervorbringen kann. Das Dasein Gottes als moralischen Welturhebers ist ein blosser Gegenstand des Glaubens, d. h. eines subjectiv zureichenden Fürwahrhaltens, einer Annahme aus Bedürfniss, welche der theoretischen Vernunft gar nichts bietet. Freilich muss sich der Begriff des natürlichen Glaubens, der nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nebst der Erfahrung und der Vernunfteinsicht zu den drei, Sicherheit und Gewissheit gewährenden, Erkenntnissquellen gehört und theoretische oder practische vernunftgemässe Wahrheiten, sowie auch Erfahrungsthatsachen uns beibringt, eine gewaltsame Verdrehung des

Sprachgebrauches gefallen lassen, wie sie eben Kant für nothwendig erachtet. Somit ist Gott kein Erkenntniss-, sondern Willensobject; von ihm kann man nicht sagen, dass er ist, sondern dass er sein soll. Dieser Ansicht Kant's von Gott stimmen seine Nachfolger bei, und man kann sagen, dass die gesammte deutsche antichristliche Philosophie der Jetztzeit Kant zu ihrem Vater hat. Wenn nun ein Pädagog nach dem Kant'schen Systeme oder nach dem eines Kantianers sich richtet, wie kann er von Gott reden?

Seit Kant ist aber auch die menschliche Seele aus der Psychologie der deutschen antichristlichen Philosophie verschwunden; sie figurirt darin bloss als eine leere Idee, als ein Postulat, als eine Fiction, als ein bloss angenommener Träger der inneren Erscheinungen, von welchem man nicht sagen kann, dass er wirklich existirt, dass er eine bloss physisch einfache, geistige Substanz ist. Wie kann sich nun der Pädagog mit der Seele des Zöglings beschäftigen, wenn er gar nicht weiss, dass der Zögling eine Seele hat? Ferner gibt es nach dem Kantianer Herbart keine Vermögen; wie kann also der Pädagog die in der Seele des Zöglings schlummernden Keime wecken, wenn es keine Keime gibt? Das innere Leben des Menschen ist nach Herbart eine Mechanik, welche nach mathematischen Formeln bestimmt werden kann; es besteht in der gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen, welche auf einander wie physische Kräfte wirken. Ist nicht die Erziehung des Menschen nach diesem Grundsatze maschinenmässig? Schliesslich wird nach Herbart der menschliche Wille von der Vernunft determinirt, somit gibt es keinen freien Willen; da aber der Vernunftgebrauch vom freien Willen nicht beeinflusst werden kann, so unterliegt er durchaus dem Gesetze der Nothwendigkeit. Es ist also der ganze Mensch von der Nothwendigkeit beherrscht. Wie kann nun bei solchen Umständen der Pädagog erziehend einwirken, auf dass der Zögling freiwillig die pädagogischen Einflüsse in sich aufnehme?

Wie wir gesehen haben, ist die Ethik der Rationalisten, Pantheisten und Materialisten falsch. Als solche ist sie gewiss nicht fähig, den Menschen zu erziehen; aber auch abgesehen von der Begründung ist sie ihrem Inhalte nach seicht und dürftig. Aus Herbart's Pädagogik erwähne ich speciell einen Zug, der in die Ethik einschlägt. Nach Herbart ist es falsch, wenn man der Erziehung ihren höchsten Zweck ausserhalb des Individuums anweist, so dass man das Kind für gewisse ideale Zwecke, z. B. für Gott, Menschheit, Staat oder

Familie erzieht; denn Nichts ausserhalb des Individuums hat für dasselbe Bedeutung und Werth, sondern das Individuum selbst gibt erst allen Objecten Werth und Bedeutung, oder es kann wenigstens das Object, wenn es dergleichen schon hat, auf Anerkennung und Aneignung von Seite des Individuums erst dann rechnen, wenn es dem höchsten Massstab des individuellen Wollens und Handelns angemessen ist. Die Erziehung hat also das Individuum nicht für ein Anderes, sondern nur für sich selbst zu erziehen; das Individuum ist in der Erziehung Selbstzweck. Die individuelle Sittlichkeit als solche ohne weitere, höhere Zweckerziehung ist letztes Ziel der Erziehung. Dagegen ist zu bemerken, dass Herbart's Pädagogik, welche das Kind nicht für die bestehenden Verhältnisse erzieht, sondern die bestehenden Verhältnisse erst durch die Individualität den Werth empfangen lässt, werthlos ist. Der Mensch lebt zwar für sich, d. h. für seine Bestimmung, um vollkommen und glückselig zu werden, aber zugleich so, dass er Gott zum höchsten Objecte seiner Erkenntniss und Liebe machen soll und dass er seine Lebensaufgabe nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen als ein Glied der Familie, des Staates und der Kirche erfüllen kann. Es ist also die Erziehung des Individuums kein absoluter Selbstzweck.

Das Christenthum wird von der antichristlichen Philosophie aus falschen Gründen für vernunftwidrig gehalten. Wenn also ein Pädagog nach den Grundsätzen irgend eines antichristlichen philosophischen Systemes (und ihre Zahl ist gross, weil die Unwahrheit mannigfaltig ist, während die christliche Philosophie nur eine ist, weil auch die Wahrheit es ist), gebildet ist, so wird er nicht nur nicht im christlichen Geiste erziehen, sondern die christliche Gesinnung, welche er bei seinem Zöglinge vorfindet, ausrotten und an die Stelle des Christenthums die Religion der Humanität, den Cult der grossen Menschen, die Anbetung des Genies setzen. Geschieht dies zum Nutzen des Zöglings und der menschlichen Gesellschaft? Nein.

Wenn die Pädagogik von den Einflüssen der antichristlichen Philosophie befreit werden soll, wenn sie auf einer vernünftigen und wahren natürlichen Theologie, auf einer vernünftigen und wahren Psychologie und auf einer vernünftigen und wahren Ethik basiren und im Geiste des Christenthums, dessen Wahrheit erwiesen ist, vorgehen soll, so möge man die christliche Philosophie an den philo-

sophischen Facultäten einführen. Der Inhalt einer aus der christlichen Philosophie geschöpften und das Christenthum berücksichtigenden Pädagogik ist etwa folgender:

Alle physischen, intellectuellen, moralischen und religiösen Fähigkeiten, mit welchen das Kind ausgestattet ist, zu pflegen, zu üben, zu entwickeln, zu kräftigen und zu verfeinern, diesen Fähigkeiten zu ihrer Vollkommenheit zu verhelfen, sie zur ganzen Entfaltung ihrer Kraft und deren Aeusserung zu bringen, — durch sie den Menschen zu bilden und auszurüsten, auf dass er während seines irdischen Lebens seinem Vaterlande in den verschiedenen socialen Functionen, zu denen ihn dasselbe eines Tages berufen wird, diene, — endlich ihn durch die Veredelung und Verklärung des gegenwärtigen Lebens auf das ewige vorzubereiten: dies ist das Ziel der Erziehung. Die Erziehung ist daher vor Allem ein Werk der menschlichen Autorität, welche in Gott ihre Quelle hat, ein Werk der Entwickelung und des Fortschrittes, ein Werk der Kräftigung und Verfeinerung; sie setzt im Erzieher Gottesfurcht, Sittenreinheit, Liebe, Strenge und Weisheit voraus; ihr Erfolg hängt ab von der Achtung des Erziehers vor der im christlichen Sinne verstandenen Würde des Kindes und von der ebenfalls christlich aufgefassten Ehrfurcht des Kindes gegen seinen Erzieher. Da die Erziehung eine vierfache ist, nämlich eine physische, welche die körperlichen Fähigkeiten entwickelt und kräftigt, eine intellectuelle, welche die ganze Macht der Intelligenz entwickelt, eine disciplinäre, welche die Gewohnheiten der Ordnung und des Gehorsams nach sittlichen Vorschriften entwickelt und befestigt, endlich eine religiöse, welche fromme Neigungen und alle christlichen Tugenden einflösst und entwickelt: so gibt es auch vier nothwendige Mittel der Erziehung: Religion, Unterricht, Disciplin und physische Pflege.

Was denkt der christliche Pädagog von dem Einflusse der Religion?

Der Gegner der Religion sollte bedenken, welches Mittel der Erziehung er wegwirft. Die Religion ist das erste und mächtigste Erziehungsmittel. Denn sie bildet, erhebt, erleuchtet und kräftigt für die höhere Ordnung; sie offenbart dem Menschen jene höchste, übernatürliche Bestimmung, welche das Endziel seines Lebens ist; sie befiehlt dem Menschen Alles, was er thun und üben muss, um sich zu jenem erhabenen und ewigen Ziele zu erheben und bildet sein Gewissen, indem sie ihm mit Sicherheit die Kenntniss des Guten und Bösen enthüllt und ihm für jenes Liebe, gegen dieses Hass einflösst. Die Religion bildet das Herz des Menschen und nährt in ihm jenes

edle und reine Gefühl, welches die Quelle tugendhafter Neigungen ist, und bildet seinen Charakter, indem sie ihn in der festen beharrlichen Erfüllung aller Pflichten übt. Endlich gewährt die Religion, welche die Liebe, die Gnade, der göttliche Beistand ist, jedwede Hilfe, um an jenem letzten und herrlichen Ziele des menschlichen Lebens anzukommen. Die Religion ist also in der That das mächtigste Erziehungsmittel; aber sie ist auch ein Mittel, das alle anderen Mittel durchdringt, unterstützt, belebt. Ohne sie geräth Alles auf Abwege und verliert seine Kraft; ohne sie ist Alles schwach, eitel, falsch, verkehrt, verächtlich.

7. Die christliche Philosophie fördert die rechtlichen und staatlichen Verhältnisse, während die antichristlichen philosophischen Systeme dieselben schädigen. Um es einzusehen, wollen wir drei Repräsentanten der antichristlichen Forschung betrachten.

Nach Kant theilt das Rechtsgesetz den rein formalen Character des Sittengesetzes, unterscheidet sich aber von diesem dadurch, dass es bloss auf die äussere Freiheit des Menschen sich bezieht und bloss die äussere Handlung gebietet, dass die Rechtspflicht nicht zugleich sittliche Pflicht, sondern vielmehr eine rein äusserliche Pflicht ist, weil das Recht von der Moral vollständig getrennt ist. Das Recht wird von Kant definirt als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür aller Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammenbestehen kann. Die Rechtspflichten sind reine Zwangspflichten; es muss daher eine Gewalt vorhanden sein, welche die Erfüllung der Rechtspflichten erzwingt und die Verletzung derselben straft; diese Gewalt ist im Staate vorhanden. Dem Staate ist der Naturstand als Stand der Rechtlosigkeit, zwar nicht historisch, aber doch juridisch vorauszusetzen. Da das Recht ohne den Staat nicht bestehen kann, so ist es die erste Rechtspflicht der Menschen, aus dem Naturstande herauszutreten und sich miteinander zu einem staatlichen Gemeinwesen zu vereinigen. Der Act, wodurch dies geschieht, eigentlich nur die Idee desselben, ist ein Vertrag, in welchem Alle ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinsamen Wesens sofort wieder aufzunehmen.

Daraus sieht man 1° dass Kant wie die Sitte, so das Recht von Gott und Gottes Ordnung lostrennt, dass nach ihm das Recht einen rein menschlichen Ursprung hat, dass es keine Rechtsordnung gibt, welche unabhängig von menschlicher Willkür, unveränderlich und ewig über dem Menschengeschlechte stünde. 2° Kant trennt das Recht von der

Moral; wenn also die Menschen über bestimmte Rechtsnormen mit einander übereinkommen, so brauchen sie die Sittengesetze nicht zu berücksichtigen, können solche Handlungen zu rechtlichen machen, welche unsittlich sind, und können sich untereinander zu solchen verpflichten. 3° Kant erklärt die Rechtspflicht für eine blosse Zwangspflicht, indem er nicht wissen will, dass der Zwang, der den Rechtspflichten im Gegensatze zu den sittlichen Pflichten zur Seite steht, nicht dadurch motivirt ist, dass sie nicht sittlich obligirend sind, sondern bloss dadurch, dass die Aufrechterhaltung der socialen Ordnung einen Zwang fordert. 4° Der Staat ist rein menschlichen Ursprungs; die staatliche Autorität hat ihre Quelle bloss im allgemeinen Volkswillen. 5° Der Naturstand als Zustand der Rechtlosigkeit ist eine juridische Voraussetzung des Staates. Diese Ansichten Kant's müssen vom philosophischen Standpunkte als vernunftwidrig verworfen werden. —

Der Staat ist nach Hegel eine Stufe in der Selbstentwickelung Gottes, des Absoluten; er ist objectiver Geist im dritten Stadium der Sittlichkeit, nachdem der Geist die Sphäre der Moralität durchlaufen hat; er ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewusste sittliche Substanz, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substanzielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt. Er ist das an und für sich Allgemeine und Vernünftige des Willens und als solcher absoluter Selbstzweck. Der Staat ist also nach Hegel der wirkliche, präsente Gott, er ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist. Er ist ein wahrhaft irdisch Göttliches und muss als solches verehrt werden; um tugendhaft und religiös zu sein hat der Mensch nur das zu thun, was ihm vom Staate vorgeschrieben ist. Als unbewegter Selbstzweck hat der Staat das höchste Recht über die Einzelnen; das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden.

Abgesehen von der Vernunftwidrigkeit des ganzen Hegel'schen Systems ist Folgendes über den Staat zu bemerken:

1° Der Staat als „sittliche Substanz" bedingt nach Hegel sowohl alles Recht, als auch alle Sitte; das sittliche Leben quillt aus dem Wesen des Staates selbst hervor. Damit hört die Sittlichkeit als solche auf und sinkt zur blossen Legalität herab.

2° Der Staatsabsolutismus steigert sich bei Hegel zur Staatsvergötterung. Das persönliche Leben des Menschen muss in dem

allgemeinen Leben des Staates aufgehen; der einzelne Mensch muss diesem Staatsgotte dienen und hat für diesen seinen Dienst nichts zu gewärtigen. Wie ganz anders dient der Mensch nach der christlichen Philosophie dem wahren Gott als seinem höchsten Herrn!

3⁰ Hegel hält an dem Volkssouveränetätsprincip fest, da alle Macht und alles Recht in den Staat als solchen, in „das Volk als Staat gefasst" gesetzt und diesem absolute Gewalt auf Erden zugeschrieben wird. Dieses Princip aber in der Form des Republicanismus zu proclamiren, erschien Hegel nicht rathsam; darum wird der Monarch beibehalten, jedoch als Figur, als einer, der nichts anderes zu thun hat, als das Tüpfelchen auf das ‚i' zu setzen. —

Nach Herbart beruht die Idee des Rechtes auf dem Missfallen am Streit; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites; sein Inhalt ist nur factisch und positiv. Es ist eigentlich nur der Inbegriff aller Vertragsverhältnisse, und ohne einen bestimmten und durch den Willen ausdrücklich abgeschlossenen Vertrag gibt es kein Recht. Wenn durch absichtliche Einwirkung eines Willens auf einen anderen oder durch absichtliche Wohlthat und Wehethat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben würden, abgebrochen oder verletzt wird, so missfällt die That als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Missfallen erwächst die Idee der Vergeltung oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantums an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter. An die fünf ursprünglichen Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechtes und der Vergeltung schliessen sich die abgeleiteten oder gesellschaftlichen ethischen Ideen an, die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Cultursystems und der beseelten Gesellschaft. Die von den ethischen Ideen beseelte Gesellschaft ist der Staat, welcher, durch Macht geschützt, die sämmtlichen ethischen Ideen zur Darstellung zu bringen bestimmt ist.

An diesen Ansichten Herbart's ist Folgendes auszusetzen:

1⁰ Von einem Naturrechte, welches die Verhältnisse der Menschen zu einander unabänderlich regelt und eine göttliche Anordnung ausdrückt, ist hier keine Rede; das Recht soll sich bloss auf positive Vertragsverhältnisse beschränken, dazu bestimmt, den Streit abzu-

wenden. Nur dasjenige ist Recht, worüber die Menschen jeweilig mit einander übereinkommen; das Recht ist wie die Sitte der Willkür der Menschen preisgegeben.

2° Die Idee der Vergeltung ist rein mechanisch und beruht auf Wirkung und Gegenwirkung. Der Inhalt dieser Idee, sowie überhaupt aller Ideen, ist seicht.

3° Der wahre, objective Begriff von Sitte und Recht ist verloren, und damit muss dann auch das sittliche und rechtliche Leben zum Verfall kommen. Da soll der Staat helfen; er soll die sämmtlichen ethischen Ideen in der Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Jedoch vermag er nicht mit seinen rein äusserlichen Machtmitteln in das Innere, in das Gewissen der Menschen einzudringen, also auch nicht die ethischen Ideen in der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Der Staat soll das Recht äusserlich schützen, aber ein ethisches Leben in seinen Mitgliedern zu erzeugen, dazu ist er nicht berufen und auch nicht fähig.

Da der gesunde Menschenverstand solche Ansichten über Recht und Staat nicht annehmen kann, so ist es angezeigt, jenes philosophische System an den philosophischen Facultäten einzuführen, welches an solchen Mängeln nicht leidet, sondern einen festen und vernünftigen Grund der menschlichen Gesellschaft und dem Staate bietet. Und dieses System ist die christliche Philosophie, in welcher das Recht und der Staat nicht von der auf Gott basirenden Moral getrennt ist. Nachdem die Moral der christlichen Philosophie die Bedingungen aufgestellt hat, unter welchen die menschlichen Handlungen moralisch gut sind, erörtert sie das Naturrecht, welches in das individuelle, sociale und internationale Recht zerfällt. Das individuelle behandelt die Pflichten des einzelnen Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen. Das sociale regelt 1. die Verhältnisse des Familienlebens, bespricht 2. die Natürlichkeit, das Zustandekommen, den Endzweck und die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, handelt 3. über den Ursprung, das Subject und die Form der Staatsgewalt, erforscht 4. die wesentlichen Momente der Staatsgewalt, die legislative, executive und richterliche Gewalt, bestimmt 5. die gegenseitigen Rechte und Pflichten der Vorgesetzten und Unterthanen und beschäftigt sich 6. mit der Natur und den Rechten der Kirche, sowie mit den gegenseitigen Verhältnissen zwischen derselben und dem Staate. Das internationale Recht bespricht die

gegenseitigen, sowohl friedlichen, als auch feindlichen Verhältnisse der politisch unabhängigen Völker und die Einheit, welche sie unter einander bilden sollen.

Der Leser möge mir gestatten, einiges über den Begriff und die Existenz des Naturrechtes nach den Grundsätzen der christlichen Philosophie zu sagen.

Das Gesetz im ethischen Sinne ist eine vernünftige, das allgemeine Wohl bezweckende, gehörig veröffentlichte Anordnung dessen, der für das allgemeine Wohl zu sorgen hat. Das Gesetz ist entweder ewig oder zeitlich; das zeitliche ist entweder göttlich oder menschlich; das göttliche zerfällt in das natürliche und positive, das menschliche in das bürgerliche und kirchliche. Nachdem die christliche Philosophie bewiesen hat, dass das ewige Gesetz, in welchem jedes andere Gesetz seinen Ursprung hat, existirt und nichts anderes ist als die göttliche Vernunft, insofern sie alle Thätigkeiten leitet, wendet sie sich zu dem natürlichen Gesetze, welches an dem ewigen Gesetze theilnimmt und unmittelbar von Gott, als dem Urheber der Natur, herrührt, welches für das sittliche Leben des Menschen bestimmt ist und von dem Menschen auf eine natürliche Weise erkannt werden kann.

Die Existenz des natürlichen Gesetzes wird bewiesen a) a posteriori, aus dem Selbstbewusstsein. Die innere Erfahrung gibt uns ein unabweisbares Zeugniss, dass einige Handlungen an sich gut, andere an sich böse sind; so urtheilen wir nothwendig und wir fühlen uns verpflichtet, jene zu setzen, wenn sie uns auch missfallen, und diese zu meiden; wir billigen nothwendig jene, missbilligen diese, mögen sie von uns oder von anderen herrühren. Es existirt daher in uns ein Gebot oder ein Verbot, welches, da niemand sich selbst verpflichten kann, von Aussen, von einem höheren Gesetzgeber als wir sind, an uns herantritt. Dieser Gesetzgeber ist Gott als Urheber unserer Natur. Denn jene Urtheile, durch welche dieses Gesetz sich offenbart, sind in der Natur des Menschen begründet, sind dem Orte und der Zeit nach allgemein, sind unabweisbar, wenn der Mensch auch noch so sehr ihnen widerstrebt. Darum hat auch das Gesetz die Natur zu seinem Grunde, und weil Gott Urheber der Natur ist, so rührt es unmittelbar von Gott her. Aber auch darum ist das Gesetz natürlich, weil es vom Menschen natürlich, durch jene Urtheile, welche ganz natürlich im Menschen entstehen, erkannt wird. Folglich existirt ein natürliches Gesetz.

b) a priori und zwar aus der Natur des menschlichen Willens und aus dem Wesen Gottes. Jede Kraft muss, wenn sie zu der ihr angemessenen Thätigkeit veranlasst werden soll, von Aussen einen passenden Eindruck erleiden; die physische Kraft ist in ihrer Aeusserung nöthigenden Einflüssen unterworfen, die moralische aber jenen Einflüssen, welche sie zur Thätigkeit bestimmen, ohne die Freiheit zu hindern, einem Gebote oder Verbote. Der Wille ist nun eine Kraft der zweiten Art, folglich verlangt er einen Einfluss, der vom Gesetze durch ein Gebot oder Verbot ausgeübt wird. Diese Gebote oder Verbote müssen aber in jenem Vermögen sich vorfinden, welchem der Wille, wenn er thätig sein soll, folgt und dessen Leitung er unterworfen ist. Dieses Vermögen ist aber die Vernunft. Folglich müssen in der Vernunft, insofern sie den Willen leitet, Gebote und Verbote sich vorfinden, sobald als der Wille seine Thätigkeit beginnt. Wer aber das zugibt, räumt zugleich das Naturgesetz ein. Folglich ist gewiss, dass es im Menschen ein Naturgesetz gibt. Aber wir wollen nicht bloss jenes Wesen berücksichtigen, welchem das Naturgesetz gilt, sondern auch den Urheber desselben, Gott. Seine Heiligkeit verlangt, dass er nicht bloss seine göttliche Güte in sich unendlich und nothwendig liebe, sondern dass er auch darauf bestehe, dass die von seiner göttlichen Weisheit bestimmte Ordnung ausser ihm von seinen Geschöpfen beobachtet werde, wie es die Natur eines jeden einzelnen mit sich bringt. Das kann aber bei den vernünftigen und freien Wesen nicht anders geschehen, als durch ein Gesetz, durch welches die Beobachtung jener Ordnung vorgeschrieben wird. Ferner muss ein gütiger und weiser Leiter jene, welche seiner Sorgfalt anvertraut sind, zum vorgesteckten Ziele auf eine passende Weise führen. Das thut auch Gott besonders bei den Menschen, welche unter den sichtbaren Geschöpfen die vollkommensten sind. Da aber der Mensch frei ist, so kann das nicht anders geschehen, als durch ein Gesetz, welches durch Gebot und Verbot moralisch verpflichtet. Also schliessen wir aus der Heiligkeit und Weisheit Gottes auf die Nothwendigkeit des natürlichen Gesetzes.

c) Ueberall und zu allen Zeiten haben die Menschen dafür gehalten, dass Gott uns ein natürliches Gesetz gegeben hat; darum wollen sie ihn versöhnen, wenn sie dasselbe übertreten haben. — Wie wahr und schön die Heiden vor dem Christenthume über das natürliche Gesetz gedacht haben, wissen wir aus Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca.

Heutzutage bemühen sich die Gelehrten vergeblich, manche Fragen, die das Socialrecht betreffen, zu lösen, z. B. die Frage über das Verhältniss des Arbeitgebers zum Arbeiter, der Staatsgewalt zum Volke. Man möge darüber die christliche Philosophie zu Rathe ziehen; die richtige Beantwortung jener Fragen wird nicht schwer sein und wird beide Parteien befriedigen.

8. Zunächst haben die Katholiken von der christlichen Philosophie einen allseitigen Nutzen; jedoch sind auch Nichtkatholiken ihrer Segnungen theilhaftig, mittelbar durch die Katholiken. Es können aber auch Nichtkatholiken dieselbe an der philosophischen Facultät studiren, weil sie ebenda nicht als im Dienste des Katholicismus stehend vorgetragen werden kann, weil sie also keine Propaganda betreiben muss.

IV. Schluss.

In dem bisher Gesagten ist Folgendes gezeigt worden:

1. Die christliche Philosophie ist eine wahre natürliche Wissenschaft, die höchste unter den natürlichen Wissenschaften; sie vermeidet die mannigfaltigsten, einander widerstreitenden Irrthümer, welchen die antichristlichen philosophischen Systeme auch der Neuzeit verfallen sind; sie steht im freundschaftlichen Verhältnisse zu den Anschauungen des allgemeinen gesunden Menschenverstandes, zu den Erfahrungswissenschaften und zum Christenthum, was von den antichristlichen Systemen nicht gesagt werden kann; ihr weiteres Merkmal ist Einheit, welche Freiheit nicht ausschliesst, während die antichristliche Philosophie in viele einander anfeindende Systeme zerklüftet ist; ihre Literatur ist reichhaltig; ihr Verhältniss zum Christenthum hebt ihre Wissenschaftlichkeit nicht auf. Sie wird um der Wahrheit willen gepflegt und führt zur Erkenntniss derselben, während nach der Ansicht der antichristlichen Philosophen die menschliche Denkthätigkeit sich selber Zweck ist, so dass die subjective Thätigkeit Alles, der Besitz objectiver Wahrheit aber Nichts ist, so dass für jeden einzelnen Menschen gerade das wahr ist, was er denkt; sie verlangt von ihren Anhängern nicht nur eisernen Fleiss und uneigennützige Wahrheitsliebe, sondern auch ein wahrhaft sittliches Leben, während die antichristlichen Systeme nicht unter dieser letzteren Bedingung angeeignet werden müssen. Sie ist in jeder Hinsicht eine allgemeine Wissenschaft, was von den antichristlichen Systemen nicht gesagt werden kann.

2. Die christliche Philosophie fördert das Wissen, indem sie in der formalen und materiellen Logik, in der allgemeinen Metaphysik und den drei Disciplinen der besonderen Metaphysik, nämlich in der natürlichen Theologie, Psychologie und Kosmologie, sowie endlich in der Moralphilosophie den Wissensdurst des Menschen befriedigend stillt, während Kant, der Vater der jetzigen antichristlichen deutschen Systeme, die gesammte vernünftige Metaphysik, den Mittelpunkt und Hauptgegenstand des menschlichen Denkens, aus der Philosophie unrechtmässig ausgewiesen hat. Sie fördert die Wissenschaften, indem sie zur weiteren Ausbildung und Vervollkommnung derselben dient, während die antichristlichen Philosophen die Philosophie bei den exacten Forschern in Verruf gebracht haben. Sie stellt eine Aesthetik auf, welche Gottes, des Menschen und der Natur würdig ist, während die antichristliche Philosophie sie von Gott und der Moral trennt. Sie widerlegt den Atheismus gründlich, während die antichristliche demselben direct oder indirect das Wort redet. Sie fördert die Sittlichkeit, während die antichristliche dieselbe untergräbt. Sie fördert die Erziehung des Menschen, während die antichristliche in derselben eine verkehrte Richtung einschlägt. Sie fördert die rechtlichen und staatlichen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft, während die antichristliche dieselben zum mindesten verwirrt. Sie ist direct den Katholiken nützlich, indirect auch den Nichtkatholiken, und kann ohne Beeinträchtigung der Wahrheit so vorgetragen werden, dass auch Nichtkatholiken dieselbe anhören und annehmen können; die antichristliche Philosophie kann aber der Christ nicht zu seinem Eigenthume machen, wenn er Christ bleiben will.

3. Aus dem II. Abschnitte geht hervor, dass die Einführung der christlichen Philosophie an den philosophischen Facultäten möglich, aus dem III., dass sie ersprieslich ist. Aus dem III. Abschnitte kann man aber auch auf die Nothwendigkeit derselben schliessen, wenn man den dort angedeuteten Charakter der antichristlichen philosophischen Systeme erwägt.

Daraus ziehen wir den Schluss:

Wenn antichristliche philosophische Systeme an den philosophischen Facultäten docirt werden und wenn eine vernünftige Lehr- und Lernfreiheit an denselben gestattet ist, warum sollte die christliche Philosophie an denselben keine Lehrkanzel besitzen?

Analogien
zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kant's Kritik der Gottesbeweise.

Von Prof. Dr. Fr. Xav. Pfeifer in Dillingen.

Bei Vertheidigung der Beweise für das Dasein Gottes ist zwar hie und da schon auf eine Analogie zwischen den Beweisen für Gottes Dasein und solchen naturwissenschaftlichen Beweisen oder Schlüssen, wo es sich ebenfalls um die Existenz eines fraglichen Objectes handelt, hingewiesen worden; aber eine weiter ausgeführte und principielle Vergleichung der theologischen Daseinsbeweise mit den Daseinsbeweisen in anderen Gebieten des Wissens ist, soviel dem Autor dieser Abhandlung bekannt, nicht angestellt worden. Es dürfte jedoch eine solche Vergleichung hauptsächlich aus dem Grunde gut sein, weil dieselbe das logische Verfahren bei den Beweisen für Gottes Dasein theils beleuchtet theils auch rechtfertigt. Es soll deshalb hier eine Vergleichung des logischen Verfahrens, welches Naturwissenschaften beim Nachweis der Existenz von Objecten einhalten, mit dem Verfahren und den Grundlagen der Gottesbeweise angestellt werden. Unter Existenz- oder Daseinsbeweis im Gebiete der Naturwissenschaft verstehe ich einen solchen Beweis, der das Dasein entweder eines Naturkörpers, oder einer Naturkraft, oder eines Naturgesetzes nachweist, wobei noch zu unterscheiden ist, ob das Dasein des fraglichen Beweisobjectes in der Natur überhaupt, oder das Dasein in einem bestimmten Gebiete oder Orte bewiesen werden soll. Beispiele von solchen Daseinsbeweisen, wobei das Beweisobject ein Naturkörper ist, bieten die Astronomie, die Chemie und die in diese beiden Wissenschaften eingreifende Spectralanalyse.

Im Bereiche der Astronomie hat bekanntlich Leverrier[1]) das Dasein des Planeten Neptun, noch bevor derselbe durch das Fernrohr und Auge als Planet erkannt worden war, aus den Wirkungen, welche der genannte Planet in den Bewegungen des Uranus hervorbrachte, durch Rechnung und Schlussfolgerung gefunden und insofern bewiesen und zugleich auch den Ort des Planeten sehr annähernd bestimmt. Der Daseinsbeweis beruhte hier offenbar auf dem Schlusse von der constatirten Wirkung auf die Ursache. Die beobachtete Wirkung oder Thatsache war, dass die aus dem Gesetze der Gravitation und aus dem Einflusse der schon bekannten Planeten berechneten Standorte des Uranus von den durch astronomische Beobachtung bestimmten Standorten bedeutend differirten. In diesem Falle folgte übrigens auf den durch Rechnung und Schlussfolgerung geführten Existenzbeweis noch ein anderer, nämlich durch directe Beobachtung mit dem Fernrohr. Das Object des Existenznachweises war hier eben ein sinnlich wahrnehmbarer Körper.

Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit einigen durch die Spectralanalyse gemachten Entdeckungen und Existenzbeweisen; denn die Existenz einiger Elemente, z. B. des Caesium und Rubidium ist aus gewissen Spectrallinien erkannt worden, noch bevor der betreffende Stoff so ausgeschieden und hergestellt war, dass er direct sinnlich wahrgenommen werden konnte.[2]) Die auf Schlüssen beruhende Erkenntniss des Daseins des Objectes ist auch hier der directen sinnlichen Wahrnehmung vorausgeeilt.

---

[1]) In einem Artikel der ‚Laacher Stimmen' Bd. XI S. 130, wo die Einwendungen Kant's und Kuno Fischer's gegen den kosmologischen Beweis von Pesch zurückgewiesen werden, ist unter Anderem gesagt, „Herschel habe aus gegebenen Daten auf das Dasein des Uranus geschlossen." Hier liegt wohl eine Verwechselung der Entdeckung des Planeten Neptun mit der Entdeckung des Uranus vor. Denn Herschel hat den Uranus nicht durch einen Schluss aus gegebenen Daten, sondern direct durch Beobachtung mit dem Fernrohr entdeckt, nur hat er, wie Arago (Populäre Astronomie, deutsch von Hankel Bd. IV. S. 386 f.) ausführlich berichtet, das beobachtete Gestirn zuerst für einen Kometen, nicht für einen Planeten gehalten. Das Dasein des betreffenden Weltkörpers wurde also direct durch sinnliche Wahrnehmung, der planetarische Charakter jedoch erst später durch Schlüsse aus der Art der Bewegung und der Bahn erkannt. Bei Neptun aber wurde das Dasein selbst zuerst durch Rechnung und Schlussfolgerung erwiesen.

[2]) Die Entdecker der Spectralanalyse und des Caesium, Kirchhoff und Bunsen, haben über ihre Entdeckung in Poggendorff's Annalen Bd. 113 S. 337 f. referirt und bemerken hiebei speciell über die erste Entdeckung des Caesium,

Bei den soeben besprochenen Entdeckungen und Daseinsnachweisungen konnte nicht bloss die Wirkung, sondern auch die Ursache, weil sie ein Körper war, sinnlich wahrgenommen werden. Jedoch in vielen, und wohl in den allermeisten Fällen, wo die exacte Naturwissenschaft aus gegebenen Erscheinungen eine bestimmte Ursache erkennt und nachweist, ist es nicht möglich, die Ursache der directen sinnlichen Wahrnehmung zugänglich zu machen. Der Grund hievon liegt bisweilen in der räumlichen Entfernung, wie z. B. bei den Elementen, welche die Spectralanalyse in der Sonne nachgewiesen hat, noch öfters aber liegt der Grund in der Natur der Sache selbst, wie z. B. bei den Lichtwellen, deren Existenz und Grösse die Physik aus den Lichterscheinungen mit voller Gewissheit und mathematischer Exactheit nachweist, ohne dass je ein menschliches Auge eine Lichtwelle gesehen hat oder sehen wird.[1]) In solchen Fällen, wo die nachgewiesene Ursache einer Naturerscheinung oder Thatsache nicht ein Stoff oder Körper, sondern eine Naturkraft oder ein Naturgesetz ist, kann von einer directen sinnlichen Wahrnehmbarkeit überhaupt nicht die Rede sein.

Wir müssen aber jetzt auf das Princip, welches die Naturwissenschaft bei ihren Schlüssen von gegebenen Erscheinungen auf die Ursachen stillschweigend voraussetzt, unser Augenmerk richten. Dieses Princip ist das der Causalität, oder der Satz: „Alles Geschehen hat eine Wirkursache.“ Nun hat aber bekanntlich Kant die An-

---

dass die Mutterlauge des Dürkheimer Mineralwassers nach möglichst vollständiger Entfernung des Lithions im Spectralapparat zwei ausgezeichnete einander sehr nahe liegende Linien zeigte, wovon die eine fast mit der Linie Sr. 5 zusammenfällt. Hieran knüpft der Entdecker folgenden Schluss: „Da kein einziger der bisher bekannten einfachen Stoffe an der bezeichneten Stelle des Spectrums zwei solche Linien hervorbringt, so konnte die Existenz eines bisher unbekannt gebliebenen Elementes als erwiesen betrachtet werden.“ In den Schlussworten dieser Stelle gibt sich ein Grundsatz zu erkennen, den wir auch für die Gottesbeweise in Anspruch nehmen werden, dass man nämlich, wenn eine Erscheinung aus den schon bekannten Ursachen sich nicht erklären lässt, eine andere annehmen, also den Kreis der bekannten Ursachen so zu sagen überschreiten muss.

[1]) Wie Dr. Glossner im ‚Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie‘ von Dr. Commer Bd. IV. Heft 2. S. 231 behaupten kann, dass die von der modernen Physik aufgestellten Schwingungszahlen der prismatischen Farben auf unsicheren Grundlagen ruhen, ist mir unerfindlich, da jene Zahlen das nothwendige Ergebniss aus zwei sicher und exact bestimmten Grössen, der Lichtgeschwindigkeit und der Grösse der Lichtwellen, sind.

wendbarkeit jenes in der Naturforschung anerkannten Princips bei den Beweisen für Gottes Dasein bestritten. Er macht in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft' dem kosmologischen Beweise den starken Vorwurf, derselbe enthalte ein ganzes Nest von dialectischen Anmassungen und als erste Anmassung bezeichnet er die Anwendung des transcendentalen Grundsatzes, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher Grundsatz nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sei, ausser dieser aber nicht einmal einen Sinn habe. Aehnlich äussert sich Kant wieder in der Kritik des physico-theologischen Beweises und aller speculativen Theologie. In der erstern sagt er: „Alle Gesetze des Uebergangs von Wirkungen zu Ursachen können auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloss auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sein." Noch etwas bestimmter drückt sich Kant an einer anderen Stelle bei der Kritik aller speculativen Theologie aus, wo er unter Anderem sagt: „Wenn auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, so würde dieses wiederum ein Urtheil der bloss speculativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier kein Object einer möglichen Erfahrung ist." Diese Behauptungen würden, wenn sie richtig wären, nicht bloss den kosmologischen und physico-theologischen, sondern jeden Gottesbeweis, der auf den Schluss von gegebenen Wirkungen auf die Ursache sich gründen wollte, unmöglich machen. Aus diesem Grunde sollen hier jene Behauptungen Kant's näher geprüft, resp. widerlegt werden, ohne dass dabei eine specielle Rechtfertigung der soeben erwähnten Gottesbeweise beabsichtigt ist. Nicht das Detail dieser Beweise, sondern die allgemeine Grundlage derselben, die Berechtigung des Schlusses aus Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, nicht bloss auf eine innerweltliche, sondern auch auf eine überweltliche Ursache, soll hier dargelegt werden.

Wollte man Kant's Behauptung, dass der logische Uebergang von Wirkungen auf Ursachen nur auf Gegenstände der Sinnenwelt anwendbar sei, urgiren, so wäre damit dem krassesten Sensualismus das Wort geredet, denn die Erkennbarkeit alles dessen, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, wäre damit geleugnet, und selbst jene Erkenntnisse der Naturwissenschaft, wobei, wie wir oben gesehen, die Ursache einer Erscheinung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit sich entzieht, wären hiemit für unmöglich erklärt. Wir müssen

zur Ehre Kant's annehmen, dass er einen so groben Sensualismus nicht aufstellen wollte. Seine Einschränkung der bezeichneten Schlüsse auf das Gebiet oder die Gegenstände der Sinnenwelt muss also wohl den Sinn haben, dass der Schluss von den Wirkungen auf die Ursache nur berechtigt sei insoweit, als die Ursache irgendwie zur Sinnenwelt gehört und derselben nicht ganz transcendent ist, wobei die Möglichkeit, dass die betreffende Ursache selbst der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehe, offen gelassen ist; denn nicht alles, was zur Sinnenwelt gehört, ist auch sinnlich wahrnehmbar. Es sind nämlich hinsichtlich des Verhältnisses einer Ursache und ihrer Wirkung zur Sinnenwelt drei wesentlich verschiedene Fälle möglich. Erstens können beide Glieder, Ursache und Wirkung sinnlich wahrnehmbar sein. Zweitens kann die Wirkung sinnlich wahrnehmbar sein, aber die Ursache nicht, jedoch kann eine solche Ursache noch zur Sinnenwelt gehören, wie dies etwa bei den Lichtwellen der Physik und den Atomen der Chemie der Fall ist. Drittens kann die Wirkung sinnlich wahrnehmbar, die Ursache aber etwas rein Uebersinnliches, gar nicht zur Sinnenwelt Gehöriges sein. Kant hat nun — so müssen wir wohl annehmen — die Erkennbarkeit der Ursache aus den Wirkungen oder die Anwendung des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache nicht für die ersten zwei der angeführten Fälle, sondern bloss für den lezten bestreiten wollen. Dies geht hervor aus der schon angeführten Stelle, wo er behauptet, man dürfe aus Erscheinungen, die in der Welt vorliegen, nicht auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung sei. Wir müssen nun prüfen, ob Kant hiemit Recht hat. Der Schwerpunkt der Behauptungen Kant's, denen auch Kuno Fischer in der Darstellung der Kant'schen Kritik das Wort redet, liegt darin, dass er die logische Berechtigung des Schlusses von Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, auf eine überweltliche Ursache bestreitet, weil ein überweltliches Wesen nicht Gegenstand einer Erfahrung sein könne. Wir müssen vor Allem fragen, was hier unter Erfahrung gemeint sein kann. Es gibt eine unmittelbare und eine mittelbare Erfahrung, oder besser gesagt, Erfahrungs-Erkenntniss. Jede Erkenntniss, welche auf directer Wahrnehmung beruht, ohne erst durch Schlussfolgerungen vermittelt zu sein, ist unmittelbare Erfahrung. Dass der Schnee kalt und der Zucker süss ist, wissen wir aus unmittelbarer Erfahrung. Wir können aber durch Schlüsse, die wir

aus unmittelbaren Erfahrungen ziehen, zu mittelbaren Erkenntnissen gelangen, welche dann ebenfalls als erfahrungsmässige Erkenntnisse bezeichnet werden müssen, aber als mittelbare. Die Existenz irdischer Elemente in der Sonne ist aus mittelbarer Erfahrung bekannt. Der Fortschritt von der unmittelbaren Erfahrung zur mittelbaren wird logisch durch das Schliessen von den Wirkungen oder Thatsachen auf die Ursachen vermittelt. Es fragt sich nun, ob Kant, indem er die Möglichkeit einer Erfahrung vom Dasein eines überweltlichen Wesens leugnet, bloss die Möglichkeit der unmittelbaren, oder auch die der mittelbaren Erfahrung in Abrede stellen wollte. Offenbar beides, denn sonst hätte seine Argumentation keinen Sinn. Welchen Grund hat aber Kant hiebei? Keinen anderen, als weil er voraussetzt, der Kreis der möglichen Erfahrung sei auf die Welt, oder, wie er sich ausdrückt, auf die Sinneswelt beschränkt, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass jede menschliche Erfahrung einen Stützpunkt in der Welt haben müsse, sondern auch in dem Sinne, dass die auf die Thatsachen in der Welt gegründeten Schlüsse niemals ein überweltliches Wesen erreichen und dessen Dasein beweisen können.

Wir wollen nun die Willkür und den Irrthum, der in dieser Behauptung Kant's liegt, zunächst durch analoge Fälle aus dem Gebiete der Naturwissenschaften beleuchten. Es ist bei naturwissenschaftlichen Entdeckungen schon öfters vorgekommen, dass innerhalb einer bestimmten, zur Zeit schon näher bekannten Sphäre eine auffallende Erscheinung beobachtet wurde und dann natürlich die Frage nach der Ursache dieser Erscheinung sich aufdrängte. Wenn nun hiebei jene Forscher, welche sich die Aufgabe stellten, die Ursache der betreffenden Erscheinung zu ermitteln, immer vorausgesetzt hätten, die Ursache müsse derselben schon näher bekannten Sphäre angehören, innerhalb welcher die Thatsache oder Erscheinung beobachtet worden war, so hätten sie in sehr vielen Fällen geirrt und sich den Weg zur Wahrheit von vornherein versperrt. Wenn z. B. Leverrier von der Voraussetzung ausgegangen wäre, dass die Abweichungen der berechneten von den beobachteten Standorten des Uranus am Himmel, welche Abweichungen eine innerhalb der damals bekannten Grenzen des Planetensystems gelegene Thatsache waren, von einer innerhalb derselben Grenzen gelegenen Ursache herrühren müssten, dann hätte er unmöglich das Richtige treffen können, denn nach einem jenseits des Uranus sich bewegenden Weltkörper oder Planeten

hätte er dann nicht geforscht. Wir sehen also, dass die Voraussetzung, Wirkung und Ursache seien immer in derselben Sphäre enthalten, ein Irrthum und dem Fortschritt der Erkenntniss hinderlich wäre. Ebenso wäre es ein Irrthum und ein Hinderniss des Fortschrittes in der Erkenntniss der Wahrheit gewesen, wenn die Entdecker der Spectralanalyse und des Caesium vorausgesetzt hätten, oder bei der Voraussetzung stehen geblieben wären, dass alle im Spectrum erscheinenden Linien von schon bekannten Elementen herrühren müssten. Vielmehr dachten sie, wie sie selbst referiren, so, dass die betreffenden Linien, weil sie von keinem der schon bekannten Elemente verursacht werden konnten, von einem bisher unbekannt gebliebenen Stoffe herrühren müssen. Aus den soeben näher beschriebenen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und dem logischen Verfahren, welches die Entdecker dabei beobachtet haben, lassen sich zwei methodologische Wahrheiten, welche bei Beurtheilung der Kant'schen Kritik der Gottesbeweise von Bedeutung sind, abstrahiren. Erstens nämlich geht aus jenen Beispielen hervor, dass die Ursache einer Erscheinung oder Thatsache nicht immer innerhalb derselben Sphäre, welcher die Erscheinung selbst angehört, liegt, sondern auch ausser dieser Sphäre existiren kann, dass also die Voraussetzung, Erscheinung und Ursache müssten derselben Sphäre angehören, eine verfehlte und irreleitende wäre. Zweitens haben in den angeführten Beispielen die Entdecker ein Forschungsprincip angewendet, das entschieden gegen Kant und für die Gottesbeweise spricht. Weshalb hat denn Leverrier einen Planeten jenseits der Grenze des bis dahin bekannten Planetensystems vermuthet und gesucht? Einfach deswegen, weil aus den bis dahin bekannten Körpern des Systems die beobachteten Thatsachen sich nicht erklären liessen. Diesem Verfahren liegt aber ein allgemeines Princip zu Grunde, nämlich dieses: Wenn eine constatirte Thatsache aus den schon bekannten Dingen, die als Ursachen in Betracht kommen könnten, sich nicht ursächlich erklären lässt, so muss eine andere Ursache angenommen werden, welche möglicher Weise ausser dem schon näher bekannten Kreise von Ursachen und Erscheinungen liegt. Nach diesen Grundsätzen sind die Entdecker im Gebiete der Naturwissenschaften verfahren. Sie haben erstens die Möglichkeit offen gelassen, dass die Ursache einer Erscheinung ausserhalb der Sphäre, in welcher die Erscheinung stattfand und beobachtet wurde, liege, und zweitens befolgten sie den Grundsatz, dass in solchen Fällen, wo die innerhalb eines bestimmten

Kreises gegebenen Ursachen zur Erklärung einer Erscheinung nicht genügen, man die Ursache anderswo zu suchen habe. Wie verhält sich nun das Verfahren Kant's in der Kritik der Gottesbeweise zu jenem Verfahren der Männer der Naturwissenschaft? Kant's Verfahren ist gerade das Gegentheil; denn erstens will er nicht zugeben, dass man zur Erklärung für Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, auf eine von der Welt verschiedene Ursache schliessen könne; zweitens beachtet er nicht und will nicht anerkennen, dass der Schluss auf eine von der Welt ganz verschiedene Ursache nicht bloss möglich, sondern sogar logisch nothwendig ist, wenn eine in der Welt gegebene Thatsache aus den ebenfalls in der Welt gegebenen Ursachen absolut nicht begreiflich ist. Die Logik Kant's steht also mit jener Logik, welche die Koryphäen der Naturwissenschaft angewendet haben, in Widerstreit.

Man wird vielleicht einwenden, dass unsere aus der Naturwissenschaft entnommenen Beispiele gegen Kant nichts beweisen, weil bei jenen naturwissenschaftlichen Schlüssen und Entdeckungen die angenommene resp. nachgewiesene Ursache immer noch innerhalb der Welt gelegen war, und Kant nur das Schliessen auf eine überweltliche, nicht aber auf eine innerweltliche Ursache für unzulässig erklärt. — An dieser Einwendung ist so viel richtig, dass bei jenen naturwissenschaftlichen Schlüssen die dadurch aufgefundene Ursache eine innerweltliche war. Aber der Grundsatz, nach welchem jene Entdecker geschlossen haben, ist gerade so gut auch auf den Fall anwendbar, wo es sich herausstellt, dass die Ursache einer innerweltlichen Erscheinung überweltlich ist. Denn jene Forscher schlossen nach dem Grundsatze, dass in allen Fällen, wo eine Thatsache aus den innerhalb einer bestimmten Sphäre gegebenen Ursachen nicht erklärlich ist, eine ausserhalb jener Sphäre liegende Ursache angenommen werden müsse. Bei den auf den Satz der Causalität gegründeten Gottesbeweisen ist nun die bestimmte Sphäre, deren Ursachencomplex zur Erklärung gegebener Thatsachen nicht genügt, die ganze Welt, und folglich muss jenem Grundsatze gemäss eine überweltliche Ursache angenommen werden. Die Sphäre, welche bei dem Forschen nach den Ursachen einer Erscheinung oder Thatsache in gewissen Fällen überschritten werden muss, um die wahre Ursache zu finden, kann bald klein, bald gross sein. Bei den erwähnten naturwissenschaftlichen Entdeckungen war die zu überschreitende Sphäre allerdings nur ein Theil der Welt oder ihrer Erscheinungen. Daraus

folgt aber keineswegs, dass dies in allen Fällen so sein müsse. Vielmehr ist dann, wenn der ganze Complex der natürlichen oder weltlichen Ursachen zur Erklärung innerweltlicher Thatsachen nicht genügt, die ganze Welt jene Sphäre, die logisch überschritten werden muss. Das Princip bleibt hiebei dasselbe, wie das von der Naturforschung angewandte, dass immer jene Sphäre, die zur Erklärung von Thatsachen nicht die nöthigen Daten enthält, überschritten werden müsse.

Wir müssen jetzt auf die weitere Behauptung Kant's und Kuno Fischer's, dass ein überweltliches Wesen resp. Gott nicht Gegenstand einer Erfahrung sein könne, zurückkommen und dieselbe näher prüfen. Hier ist vor Allem daran zu erinnern, dass der Mensch sehr geneigt ist, den beschränkten Kreis seiner eigenen Erfahrung mit dem Kreise der möglichen Erfahrung überhaupt zu identificiren und in Folge dessen von solchen Dingen, woran er selbst noch keine Erfahrung gemacht hat, die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zu leugnen. Wer z. B. im Gebetsleben ganz unerfahren ist, was bei gänzlicher Vernachlässigung des Gebetes der Fall sein muss, der wird jene Erfahrungen, welche die Heroen des Gebetslebens gemacht und zum Theil auch in ihren hinterlassenen Schriften beschrieben haben, für unmöglich oder für chimärisch halten. Das Gebetsleben und seine Wirkungen stehen mit der Gotteserkenntniss und auch mit dem Glauben an Gottes Dasein in einem innern Causalzusammenhang; denn nur wo das Gebetsleben gepflegt wird, ist ein fester und lebendiger Glaube an Gottes Dasein; ja es entfaltet sich aus dem Gebetsleben etwas, was noch mehr ist, als bloss fester Glaube, nämlich eine lebendige Erfahrung vom Dasein Gottes. Die Behauptung Kant's, Gott sei kein Object möglicher Erfahrung, ist total falsch, mag dabei die directe und unmittelbare, oder eine auf Schlussfolgerung gegründete Erfahrung gemeint sein, denn diese beiden Arten der Erfahrung von Gott sind möglich und sind bei Tausenden von Menschen, die ein Leben der Religiosität und des Gebetes geführt haben, wirklich vorgekommen. Eine mittelbare Erfahrung von Gott haben diese Menschen gemacht durch die Gnaden, Erleuchtungen, Stärkungen und Tröstungen, die sie von Gott empfangen haben; viele haben auch Gottes Dasein unmittelbar erfahren durch die Verzückungen und Visionen, die Gott ihnen zu Theil werden liess.

Wer immer im Gebetsleben nicht ganz unerfahren ist, für den kann es nicht zweifelhaft sein, dass Gott auch schon im gegenwärtigen

irdischen Leben ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Kant freilich scheint im Gebetsleben nicht die mindeste Erfahrung und Uebung gehabt zu haben, denn sonst hätte er nicht so albern und wegwerfend über das Gebet urtheilen können, wie er es in der Schrift: ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' gethan hat. Was Kant dort über Gebet und gottesdienstliche Uebungen, die er als Afterdienst bezeichnet, gesagt hat, ist nichts weiteres, als ein betrübender Beweis seiner eigenen Unerfahrenheit und der Verkümmerung seines religiösen Bewusstseins. Kant's Skepticismus in Betreff der Beweisbarkeit des Daseins Gottes und seine Verachtung des Gebetes hängen zusammen.

Die Fähigkeiten organischer Wesen werden durch fortgesetzten Gebrauch entwickelt und vervollkommnet, in Folge anhaltenden Nichtgebrauches oder Missbrauches verkümmern sie. Aehnliches lässt sich von dem höheren Seelenleben behaupten. Gott hat dem Menschen in der religiösen Anlage eine Art Sinn, eine Fähigkeit für Gotteserkenntniss und auch für Gottesliebe gegeben. Aber dieser Sinn muss auch angewandt, geübt werden, und dazu ist vor Allem Uebung des Gebetes nothwendig. Wo keine Uebung des Gebetes, da verkümmert der Gottessinn des Menschen und diese Verkümmerung schreitet in zwei Hauptstufen fort, die erste ist die Zweifelsucht in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, die zweite und tiefere Stufe ist der entschiedene Atheismus. Die Geschichte bestätigt dies; der kritische Skepticismus Kant's in Bezug auf Gotteserkenntniss und Gottesbeweise hat dem später und besonders in neuester Zeit sich ausbreitenden Atheismus vorgearbeitet. Die gemeinsame Hauptquelle beider Erscheinungen, des religiösen Skepticismus und des Atheismus ist aber die Verachtung und Vernachlässigung des Gebetslebens.

Diesen Verkümmerungen des Gottessinnes oder der religiösen Anlage des Menschen steht auf der anderen Seite, wo das Gebetsleben gepflegt wird, eine stufenweise Entwicklung und Vervollkommnung gegenüber, welche in Folge der gnädigen Herablassung Gottes zum betenden Menschen oft schon in diesem irdischen Leben bis zur Verzückung der betenden Seele in Gott fortschreitet.

Wie aber der in der Erde wühlende Maulwurf mit seinen verkümmerten Augen keine Vorstellung hat, noch haben kann von dem, was das scharfe Auge des in den höchsten Regionen schwebenden Adlers sieht, so haben jene Menschen, in denen durch Vernachlässigung des Gebetes der Sinn für Gott und Himmel verkümmert ist, keine

Vorstellung von den Dingen, welche die Heroen des Gebetes geschaut und erfahren haben. Dort verkümmert das Auge für Gott und himmlische Dinge bis zur völligen Erblindung, hier wird jenes Auge stufenweise so gekräftigt, dass es fähig wird, Gottes Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht zu schauen.[1])

Es ist hier der Ort, auch Kant's Aeusserungen über die Wirkungen und den Geist des Gebetes einer Kritik zu unterziehen, weil nachher ein auf die Gebetswirkungen gegründeter Gottesbeweis vorgelegt werden soll. In der Schrift: ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' äussert sich Kant über das Gebet also: „Das Gebet als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)." Ferner sagt er: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, ist der Geist des Gebetes." In einer Anmerkung wird dann erklärt: In jenem Wunsche, als dem Geiste des Gebetes, suche der Mensch nur auf sich selbst, zur Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott, in dem wörtlichen Gebete aber suche er auf Gott zu wirken. Im erstern Sinne könne ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, im letztern aber nicht, weil der Betende bei dem wörtlichen Gebete, wo er zu Gott redet, sich so stelle, als ob er von Gottes Gegenwart überführt wäre, wogegen bei dem Wunsche, Gott in Allem zu gefallen, der Mensch sich nicht anmasse, Gottes Dasein als völlig gewiss betheuern zu können. — Welch' eine Armseligkeit und Unerfahrenheit in religiösen Dingen verräth sich in diesen Sätzen des grossen Kritikers über das Gebet! Ueberdies widerspricht er sich selbst, indem er einerseits behauptet, mit dem Wunsche, Gott zu gefallen, welcher der Geist des Gebetes sei, könne volle Aufrichtigkeit

[1]) Ueber die Anlage der menschlichen Seele für Gott und die Verkümmerung dieser Anlage finden sich treffende Bemerkungen in dem Buche: ‚Das Naturgesetz in der Geisteswelt' von Henry Drummond, aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1886. Auf Seite 92 dieses Buches findet sich folgende Stelle über die menschliche Seele: „In ihrem höchsten Sinne ist die Seele eine grosse Empfänglichkeit für Gott. Sie ist eine merkwürdige Kammer — eine Kammer mit elastischen und sich selbst zusammenziehenden Wänden, die sich mit Gott als ihrem Gaste unbeschränkbar erweitern kann, ohne Gott aber zusammenschrumpft, bis jede Spur des Göttlichen aus ihr verwischt und Gottes Ebenbild ohne Gottes Geist zurückgelassen ist." Was hier von dem Zusammenschrumpfen der Seele ohne Gott gesagt ist, lässt sich auch auf das Gebet anwenden, denn eine Seele ohne Gebet ist auch ohne Gott, muss also zusammenschrumpfen.

verbunden sein, andrerseits aber sagt, der Betende masse sich nicht an, Gottes Dasein als ganz gewiss zu betheuern. Kann ich denn etwa den ernstlichen und aufrichtigen Willen haben, einem Wesen, dessen Existenz mir gar nicht gewiss ist, zu gefallen? Bei einer solchen Ungewissheit könnte der Wunsch, Gott zu gefallen, höchstens ein hypothetischer, aber nicht ein kategorischer sein; er könnte dann nämlich höchstens die Form haben: Wenn ein Gott existirt, wünsche ich ihm zu gefallen. Und das soll ein Gebet und nach Kant gar der Geist des Gebetes sein! Einen wohlthuenden Contrast mit den Auslassungen Kant's über das Gebet und dessen Wirkungen bilden die Sätze, womit ein anderer moderner Philosoph, von Lasaulx, seine Abhandlung über die Gebete der Griechen und Römer eingeleitet hat, indem er schrieb: „Das Gebet, welches die Scheidewand zwischen Zeit und Ewigkeit aufhebt, wird im Christenthum . . . als die bleibende Bedingung des höhern Lebens betrachtet. Es ist für die Seele, was die Speise für den Leib, ist das tägliche Brod der Seele, das Athemholen des Geistes, der durch diese magische Verbindung mit Gott wirkliche Zuflüsse und Kräfte erhält. In diesem steten innern Fluss und Rückfluss des geistigen Lebens haben wir uns die grossen Persönlichkeiten zu denken, welche an der Spitze der geistigen Regeneration der Menschheit stehen, Moses, Elias, Johannes der Täufer, Christus, die Apostel und alle Heiligen Gottes. Solche Gebete, die in umfriedeter Stille des Denkens, aus der Tiefe des creatürlichen Geistes aufsteigen und einen niedersteigenden Gnadenact des Creators voraussetzen, haben eine übermenschliche Gewalt, nicht aus der Kraft des menschlichen Geistes, sondern aus der Kraft dessen, der den Geist des Menschen erfüllt.“ Weit entfernt davon, mit Kant die Wirkungen des Gebetes auf jene zu beschränken, die in den subjectiven Geistesacten als solchen liegen, hat Lasaulx vielmehr die objectiven, von Gott ausgehenden Wirkungen des Gebetes mit den stärksten Ausdrücken betont. Welcher der beiden Philosophen richtiger geurtheilt hat, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. An dem, was Kant über das Wirken des Gebetes gesagt, ist nur so viel wahr, dass es unter den Wirkungen des Gebetes allerdings auch solche gibt, welche der Betende durch die eigenen Geistesacte in sich selbst hervorbringt, ohne dass es nothwendig ist, auf einen göttlichen Ursprung zu recurriren. Aber diese rein subjectiven Gebetswirkungen sind weder die einzigen noch die wichtigsten. Aus dem, was hier über das Gebet und dessen Wirkungen gesagt

worden ist, dürfte vorläufig so viel klar sein, dass Kant mit Unrecht die Möglichkeit einer Erfahrung von Gott und objectiver Gebetswirkungen geleugnet hat. Es gibt eine Erfahrung von Gott, welche jedoch von der Erfüllung gewisser Bedingungen, worunter die erste das Gebet ist, abhängt; Bedingungen, die freilich Viele nicht erfüllen mögen. Aber gerade in dieser Beziehung stellt sich wieder eine Verwandtschaft, ein Berührungspunkt, zwischen Gotteserkenntniss und Naturerkenntniss, zwischen Erfahrung von Gott und Erfahrung von Naturdingen heraus; denn auch die letztere Erfahrung ist in jenen Fällen, wo sie auf methodische Weise, und nicht zufällig gemacht und erworben wird, von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig.

(Schluss folgt.)

Pascals Stellung zum Skepticismus.

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie.

Von Matthias Sierp.

(Schluss.)

Zweiter Theil.

IV. Stellung Pascals zu den Glaubwürdigkeitsmotiven der übernatürlichen Religion.

Um auch in dieser Hinsicht Pascal des Skepticismus zu überführen, berufen sich die Ankläger auf folgende Aeusserungen:

„Die Religion ist nicht gewiss“ (art. XXIV, 88).

„Wer wird also den Christen deshalb einen Vorwurf machen, weil sie von ihrer Religion keine Rechenschaft geben können? Sie erklären ja, indem sie dieselbe der Welt verkündigen, dass sie davon keine Rechenschaft geben können und dass sie eine Thorheit sei. . . . . Wenn sie dieselbe bewiesen, so würden sie mit ihrem eigenen Worte in Widerspruch stehen. Indem es ihnen an Beweisen fehlt, fehlt es ihnen nicht an Sinn (art. X, 1.)“

„Die Prophezeiungen, selbst die Wunder und die andern Beweise unserer Religion sind nicht der Art, dass man sagen kann, sie seien schlechthin überzeugend. Aber sie sind es auch dergestalt, dass man sagen kann, es sei nicht ohne Grund, dass man daran glaube“. (art. XX, 18.)

Der Gedanke Pascals ist klar, sagt Havet; die Religion beweisen heisst nicht, in der Sprache Pascals, einen eigentlichen Beweis ihrer Wahrheit liefern, sondern bloss Gründe vorbringen, weshalb es vernünftig ist, daran zu glauben. Weiter könne man nicht gehen. Sein Beweis gibt also bloss eine Wahrscheinlichkeit, welche die Gewissheit nicht erreicht und auf dieselbe keinen Anspruch macht. — Ausserdem lesen wir in der Vorrede des Stephan Périer zur ersten Ausgabe der ‚Gedanken‘ eine Aeusserung, die den Beweisen Pascals keine grössere Tragweite zu geben scheint. In dieser Vorrede wird

über den Plan Pascals in seinem apologetischen Werke und über den Grundgedanken, der das ganze Werk durchzieht, folgendermassen berichtet:

„Nachdem er (in einer Conferenz zu Port-royal) gezeigt hatte, welche Beweise am meisten Eindruck auf den Geist der Menschen machen und am geeignetsten sind, sie zu überzeugen, versuchte er darzuthun, dass die christliche Religion ebenso viele Zeichen der Gewissheit und Evidenz an sich trage, als die Dinge, welche in der Welt für die unzweifelhaftesten gehalten werden."

Zu dieser Aeusserung bemerkt Lescoeur Folgendes:

„Vergleichen wir mit dieser Stelle alles dasjenige, was Pascal über die Ungewissheit der in der Welt für unzweifelhaft gehaltenen Dinge geschrieben hat, ziehen wir besonders diese Worte in Betracht: »Wenn wir Nichts thun sollten, als nur für das Gewisse, so würden wir auch für die Religion Nichts thun, denn sie ist nicht gewiss«, so lässt sich der Gedanke Pascals leicht erkennen. Auf eigentliche Gewissheit macht Pascal selbst für die Religion keinen Anspruch; er begnügt sich mit einer relativen Gewissheit, d. h. mit einer Gewissheit, die verschiedene Grade hat und deshalb keine eigentliche und wahre Gewissheit ist. Nur unter dieser Voraussetzung will Pascal die Religion zur Zahl der unzweifelhaften Dinge rechnen."

So die Anklage. — Nachdem wir nun in den obigen Studien dargethan haben, wie unbegründet und unhaltbar überhaupt der von Havet und Lescoeur gegen Pascal eingenommene Standpunkt ist, wird es keiner langen Auseinandersetzungen bedürfen, um nachzuweisen, dass die gegen ihn gerichtete Anklage auch in dieser Hinsicht der Begründung entbehrt. Pascal ist als ein Apologet der christlichen Religion aufgetreten; viele Jahre seines durch Krankheit getrübten Lebens waren der Vorbereitung eines grösseren Werkes zur Vertheidigung des Glaubens gewidmet. Pascal verfolgt darin einen doppelten Zweck. Zuerst will er durch eine beredte Schilderung der Schwäche des Menschen und der Verderbtheit seiner Natur, sowie durch die Anwendung der von ihm erfundenen ‚règle des partis' dem Ungläubigen das Verlangen nach der Wahrheit der christlichen Religion einflössen. Dann aber will er durch directe Beweise auf seinen Geist wirken. Er führt ihm viele solcher Beweise vor und bemüht sich, sie vermittelst der Vernunft als durchaus sicher darzustellen; er will, wie er selbst sagt, den Atheisten dahin bringen, dass er mit ihm bekenne, Gott allein könne der Urheber der Religion Christi sein. Wie verträgt sich aber ein so riesiges, so grossartig angelegtes und mit solcher Kraft unternommenes Werk mit dem Skepticismus, dem Pascal erlegen sein soll, so dass er in der christlichen Religion höchstens eine grosse Wahrscheinlichkeit erblickt

hätte? Zudem sagt Pascal ausdrücklich, dass er die Wahrheit der Religion beweisen will, indem er (art. XXIV, 26.) sagt:

„Die Menschen haben gegen die Religion Verachtung und Hass; sie fürchten, dass sie wahr sei. Um sie davon zu heilen, muss man ihnen zuerst zeigen, dass die Religion der Vernunft nicht zuwider ist; sodann, dass sie ehrwürdig ist, um Ehrfurcht gegen sie einzuflössen; dann muss man sie liebenswürdig erscheinen lassen und in den Guten den Wunsch erregen, dass sie wahr sei, und endlich beweisen, dass sie in der That wahr ist."

Ein unterscheidendes Merkmal der christlichen Religion besteht nach Pascal gerade darin, dass sie auf Beweisen beruht (art. XXV, 50).

„Diese Religion, sagt er weiter (fr. 185), ist so gross durch ihre Wunder, so gross durch ihre Wissenschaft . . . ."

Bemerkenswerth ist Art. XII, 5, in welchem er die christliche Religion also sprechen lässt:

„Ich fordere nicht, dass ihr eueren Glauben mir ohne Grund unterwerfet und ich will euch nicht tyrannisch unterwerfen. Es ist aber auch meine Absicht nicht, euch Rechenschaft von Allem zu geben, und, um diese Widersprüche miteinander in Einklang zu bringen, will ich euch klar, mit schlagenden Beweisen, göttliche Kennzeichen an mir nachweisen, die euch von dem, was ich bin, überzeugen und welche mir durch Wunder und unwidersprechliche Beweise Auctorität verschaffen. Dann sollt ihr sicher die Dinge, welche ich euch lehre, glauben, wenn ihr keinen andern Grund, dieselben zurückzuweisen, darin findet, als dass ihr nicht durch euch selbst (durch innere Gründe) erkennen könnt, ob sie sind, oder nicht."

Art. XIV, 3: „Ich sehe, wie sich die christliche Religion auf eine vorhergehende stützt und Folgendes finde ich wirksam (effectif). Ich rede hier nicht von den Wundern Moses', Christi und seiner Apostel, weil sie beim ersten Blicke nicht überzeugend scheinen und weil ich hier nur alle die Grundlagen der christlichen Religion, die unbezweifelbar sind und von Niemand bestritten werden, in ihr volles Licht setzen will."

Art. XXII, 7: „Um Christum zu beweisen, haben wir die Prophezeiungen, welche solide und handgreifliche Beweise sind."

Art. XXIV, 42: „Es gibt drei Mittel, zu glauben: die Vernunft, die Gewohnheit und die Inspiration. Die christliche Religion, welche allein die Vernunft für sich hat, erkennt die nicht als ihre wahren Kinder an, welche ohne Inspiration glauben: nicht als wenn sie die Vernunft und die Gewohnheit ausschlösse. Im Gegentheil; aber man muss seinen Geist für die Beweise öffnen, sich durch die Gewohnheit darin bekräftigen, durch die Verdemüthigungen aber sich (Gottes) Einflössungen hingeben; denn sie allein können die wahre und heilsame Wirkung hervorbingen."

In Bezug auf diese Angewöhnung der Religion, wodurch man sich in derselben bestärkt, lesen wir im Art. X., dass der Ungläubige mit der Läuterung des Herzens beginnen müsse, aber mit derselben soll er die Uebungen des Christenthums verbinden; das werde ihn

natürlich zum Glauben bringen und ihn verdummen („et vous abêtira"). Dieses letzte Wort hat allerdings zu manchem Spotte Veranlassung gegeben, doch kann selbst Havet nicht umhin, Pascal gegen die Spötter zu vertheidigen. Es ist ja eben nur der energische Ausdruck für eine Wahrheit, die der Weltapostel so oft in seinen Briefen verkündigt, wenn er sagt: „Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi", oder dass das Christenthum „gentibus stultitia" ist.

In folgenden Stellen zeigt sich die eigenthümliche Art und Weise, in der die Seele nach Pascal zum Glauben gelangt.

Art. XXIV, 42: „Die Handlungsweise Gottes, der alles lieblich anordnet, besteht darin, dass er die Religion in den Verstand durch Beweise, in das Herz aber durch die Gnade niederlegt."

Art. VIII, 6: „Deshalb sind diejenigen, denen Gott die Religion durch das Gefühl des Herzens gegeben hat, glücklich und ganz rechtmässig überzeugt. Aber denen, die sie nicht haben, können wir sie nur durch Beweise (par le raisonnement) geben, bis Gott sie ihnen durch das Gefühl des Herzens gibt, ohne das der Glaube nur menschlich und für das Seelenheil unnütz ist."

Bei diesen Citaten können wir wohl stehen bleiben; denn es wäre leicht, noch mehrere andere aufzufinden, welche denselben Gedanken ausdrücken. Aus diesen Stellen sehen wir auf eine unzweifelhafte Weise, dass Pascal an die Beweisbarkeit der christlichen Religion glaubt. Doch dürfen wir hier nicht vergessen, dass Pascal auch von der Dunkelheit der christlichen Religion und ihrer Gründe spricht. Die Evidenz derselben genügt allerdings den mit Eifer und gutem Willen nach Wahrheit Strebenden, aber sie ist nicht so schlagend, dass die Menschen, welche der Wahrheit in der Böswilligkeit ihres Herzens widerstreben, sich nicht auf ein in der Religion vorhandenes Gemisch von Klarheit und Dunkelheit stützen könnten. Pascal entwickelt hier seine Theorie vom verborgenen Gotte, der sich den Einen offenbart und den Andern verbirgt und sich in seiner Offenbarung selbst noch in ein gewisses Dunkel einhüllt. Es kann nicht geleugnet werden, dass sich Pascal in dieser Theorie, die allerdings Wahres enthält, jansenistischer Uebertreibungen schuldig gemacht hat. Im Art. XX. sagt er ganz richtig:

„Es gibt in der christlichen Religion Licht genug für die, welche zu sehen verlangen, aber auch Finsterniss genug für die, welche in einer entgegengesetzten Stimmung sind."

Wenn er nun hinzufügt:

„Man findet in ihr Klarheit genug, um die Auserwählten zu erleuchten und Dunkelheit genug, um sie zu demüthigen. Es ist Dunkelheit genug in ihr, um die Verworfenen zu blenden, aber auch Klarheit genug, um sie zu verdammen und unentschuldbar zu machen".

so spricht er dem Geiste seines Jansenismus gemäss. Die nüchterne Wahrheit sehen wir dann wieder im Fragm. 3 desselben Artikels:

„Gott will mehr den Willen, als den Verstand bestimmen. Eine vollkommene Klarheit würde dem Verstande nützlich, aber dem Willen schädlich sein."

Es soll nämlich der Glaube frei und verdienstlich sein, was kaum zu begreifen wäre, wenn die Religion mit einer solchen Evidenz strahlte, dass auch die sich gegen die Wahrheit Sträubenden von ihr überzeugt würden.

Es bleibt uns noch übrig, die Gedanken Pascals zu untersuchen, auf welche sich die Ankläger berufen, um ihre Anklage zu begründen.

Zuerst tritt uns die Aeusserung Pascals entgegen, in der die Religion ausdrücklich ungewiss genannt wird (art. XXIV, 88). Es fragt sich hier, ob dieser Gedanke Pascal selbst gehört, oder ob sich Pascal bloss auf den Standpunkt des Ungläubigen stellt, dem er für den Augenblick nicht widersprechen will, weil er, wie im zehnten Artikel, beabsichtigt, ihn auf einem anderen Wege, als dem des directen Beweises, zur Erkenntniss der Wahrheit zu führen. Für diese letzte Deutung spricht entschieden der Vergleich dieser Stelle mit dem zehnten Artikel. Der Abbé Flottes[1]) glaubt jedoch, erwähnte Worte rechtfertigen zu können, wenn sie auch als Ausdruck von Pascals Gedanken betrachtet werden. Zu diesem Zwecke weist er auf eine Bemerkung hin, die Pascal häufig macht, nämlich, dass der Beweis nicht das einzige Mittel ist, die Ueberzeugung hervorzubringen. Wie wenig Dinge gibt es, die eigentlich bewiesen sind? Wer hat bewiesen, dass morgen die Sonne aufgehen wird oder dass wir sterben werden? Und doch wird Nichts fester geglaubt. Domat, ein Freund und Schüler Pascals sagt:

„Es gibt zwei Wege, auf denen wir zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen: der eine ist der Weg der Schlussfolgerung, der andere beruht auf Wahrscheinlichkeiten, die aber einen solchen Grad erreichen können, dass der Beweis ebenso stark, ja schlagender und überzeugender ist, als die Schlussfolgerung. So ist man z. B. fester davon überzeugt, dass wir sterben werden, obgleich dies nicht durch Schlussfolgerung dargethan werden kann, als von allen Wahrheiten, die Euklides beweist."

Es scheint mir aber dieser Erklärungsversuch durch die Ausdrucksweise Pascals nicht gerechtfertigt. Hätte Pascal sagen wollen, wir hätten von der Religion nur jene Gewissheit, die ohne Beweis oder ohne Schlussfolgerung bewirkt wird, so würde er sich nicht so ausgedrückt haben, als er es in dem in Frage stehenden Fragmente

[1]) In seinen Studien über Pascal (Montpellier 1846).

thut. Er würde gesagt haben, nicht: „die Religion ist nicht gewiss, aber wir müssen für das Ungewisse handeln," — sondern: „die Gründe, worauf dieselbe beruht, sind nicht absolut überzeugend", — Ausdrücke, die wir sogleich wiederfinden werden. Hier lässt uns vielmehr die Erwähnung der Vertheilungsregel (règle des partis), die wir am Schlusse des Fragments finden, schliessen, dass Pascal hier nur ein provisorisches Argument gebraucht, wie im zehnten Artikel, und deshalb vorläufig mit dem Atheisten annimmt, die Religion sei nicht gewiss. Er weist dann den Atheisten darauf hin, dass sie wenigstens ebenso gewiss ist, als viele Wahrheiten, die Niemand bezweifelt, z. B. dass wir sterben werden, deren Ungewissheit uns aber nicht hindert, in der Handlungsweise auf sie Rücksicht zu nehmen.

In dem zehnten Artikel (fr. 1.), wo es heisst, dass die Christen von ihrer Religion keine Rechenschaft geben können, ist von den unbegreiflichen Geheimnissen der Religion, die nicht direct bewiesen werden können, die Rede. Die Christen bekennen ja, dass es Geheimnisse, d. h. unbegreifbare Wahrheiten gibt, deren Gewissheit nur durch äussere Motive feststeht. Von der Glaubwürdigkeit der Geheimnisse des Christenthums in Folge dieser äussern Motive spricht Pascal hier nicht, weil er in diesem Artikel überhaupt von den directen Beweisen absehen will, um den Ungläubigen zuerst durch die Anwendung der bewiesenen (so sagt P.) ‚Regel der Vertheilungen' auf den Weg zum Glauben zu bringen.

Endlich haben wir die Aeusserungen Pascals, in denen die Beweise der Religion als nicht absolut überzeugend dargestellt werden, näher zu beleuchten. Diese Aeusserungen stehen im innigsten Zusammenhange mit der eigenthümlichen Erkenntnisstheorie Pascals. Einerseits legt er ein zu grosses Gewicht auf die geometrische Beweisführung; er geht darin, wie wir gesehen haben, so weit, dass er Alles, was nicht geometrisch erwiesen ist, für nicht absolut überzeugend hält. Anderseits lässt er den Einfluss der Leidenschaften auf den Willen, das hauptsächliche Werkzeug des Glaubens, stark hervortreten. Weil eben die Religion nicht bloss Sache des Verstandes, sondern auch und vorzüglich Sache des Willens ist, darum hat der verdorbene Wille eine so bedeutende Rolle bei der Annahme des Glaubens zu spielen. Dazu kommt, dass in der Religion und in ihren Gründen Licht sich stets mit Finsterniss vorfindet. Die Evidenz der Religion, wie wir schon bemerkten, ist nun eine solche, dass man nicht sagen kann, man glaube ohne Grund; zugleich ist

sie aber nicht so schlagend und überzeugend, dass auch diejenigen, deren Leidenschaften der Religion entgegenstehen, zu ihr hingezogen werden müssten. Diese fliehen aber die Religion, nicht weil sie von der Vernunft dazu getrieben werden, sondern weil ihre Leidenschaften sie von ihr entfernen.

Ein seltsamer Gedanke, der sich auch in anderer Form bei Pascal in mehreren Fragmenten vorfindet, ist dieser:

„Die Prophezeiungen, die im Evangelium angeführt werden, ihr glaubt, sie wären berichtet, um euch zum Glauben zu bringen. Nein: es geschieht, um euch vom Glauben zu entfernen."

Anderswo hatte Pascal gesagt, dieser Beweis aus den Prophezeiungen sei solide, ja handgreiflich. Es muss sich also hier nicht um den innern Werth dieses, sowie auch anderer Beweise handeln, sondern um eine Wirkung, die sie bei denen hervorbringen, welche sich durch ihre Leidenschaften, nicht aber durch Gründe oder durch die Gnade Gottes bestimmen lassen. In jansenistischer Weise legt aber Pascal diese Wirkung der Absicht Gottes bei. So auch, wenn es heisst, dass die Wunder nicht dazu dienen, die Menschen zu bekehren, sondern sie zu verdammen. Das ist allerdings eine ausser der Absicht Gottes liegende und nur durch die Verkehrtheit des menschlichen Willens hervorgebrachte Wirkung, die bei denen eintritt, welche dem Lichte der Vernunft und der göttlichen Gnade widerstehen. Je grösser dann die Wunder sind, welche sie bekehren sollten, desto schuldiger sind sie und desto mehr entfernen sie sich vom Glauben, um schliesslich der ewigen Verdammung anheimzufallen.

Wenn endlich Pascal, in dem Vortrage, den er zu Port-royal über den Plan seines Werkes hielt, sagte, die Religion trage ebenso viele Zeichen der Wahrheit an sich, als die Dinge, welche in der Welt für die unzweifelhaftesten gehalten werden, so wollte er dadurch nicht ihre Gewissheit in Frage stellen, sondern nur auf seine eigenthümlichen Gedanken über die Quellen der Gewissheit hinweisen und betonen, dass die Schlussfolgerungen nicht das einzige Mittel sind, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zu erwecken.

Das Ergebniss dieser Untersuchung ist also, dass die gegen Pascal erhobene Anklage der Begründung entbehrt. Wenn es auch beim ersten Blicke scheinen möchte, als böten seine posthumen Gedanken manchen Anhaltspunkt für diese Anklage, so zeigt doch ein tieferes Studium derselben, dass Pascal dem Skepticismus durchaus

fern stand. Auf eine eigenthümliche Weise setzt sich Pascal, indem er sich auf seine natürlichen Fähigkeiten stützt, in Besitz aller der Wahrheiten, deren Anerkennung nothwendig ist, um den Skepticismus zu vermeiden, wie sehr er sich auch zu diesem Systeme durch seine jansenistischen Anschauungen über die Verderbtheit der menschlichen Natur hingezogen fühlen mochte.

Doch liesse sich wohl ohne Vermessenheit behaupten, dass Pascals Apologetik, so weit wir dieselbe nach den unzusammenhängenden und unvollständigen Fragmenten, die wir besitzen, zu beurtheilen im Stande sind, vielfach überschätzt worden ist, obgleich sie auch für unsre Zeiten noch manches Gute bietet. Was Pascal auszeichnet, ist seine tiefe Leidenschaftlichkeit, die seiner Rede stets eine kräftige, schwungvolle Färbung gibt und sie zu einer hohen Beredsamkeit erhebt. Darum nimmt er auch in der Geschichte der französischen Sprache und Literatur eine höhere Stellung ein, als in der Geschichte der Philosophie und der Apologetik.

Recensionen und Referate.

Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Eine philosophische Studie von Fr. Gundisalv Feldner O. Pr. Graz, Moser. 1890. 8°. VIII, 274 S. ℳ 4.

Unlängst hat man der Meinung Ausdruck verliehen, es richte sich vorliegende Schrift hauptsächlich gegen Calvin und die Jansenisten und habe zur Aufgabe, die himmelweite Verschiedenheit der Lehre des heil. Thomas über die Willensfreiheit von den irrigen Ansichten jener Irrlehrer nachzuweisen. Ich weiss nicht, ob dem hochw. Herrn Verfasser etwa so nebenbei auch dieser Zweck vorgeschwebt hat; gewiss aber ist, dass sich die Spitze dieses Werkleins hauptsächlich gegen jene richtet, welche, wie der Verfasser selbst (S. 123) schreibt, „dazu kommen konnten, gegen die Thomisten den Vorwurf zu erheben, dass sie mit ihrer Lehre die Freiheit des Willens zerstörten"; gegen jene, welche „in neuerer Zeit in philosophischen Lehrbüchern sechzehn Stellen aus den verschiedensten Werken des Doctor Angelicus zusammengetragen haben, um den Beweis zu erbringen, dass Thomas die Vorherbewegung des Willens durch Gott nicht gelehrt habe" (S. 102). Damit sind aber keineswegs Calvin und die Jansenisten, sondern vielmehr die Anhänger jener katholischen Schule gemeint, welche man gewöhnlich die molinistische zu nennen pflegt. Es soll daher vorliegende Arbeit ein neuer Beitrag zur Lösung jener allbekannten Controverse sein, welche jetzt schon mehr denn 300 Jahre lang die grössten katholischen Theologen und theologischen Schulen entzweit hat, und über welche endgültige Gewissheit und Ruhe höchstens die untrügliche Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes unserer heil. Kirche zu bringen im Stande sein dürfte.

Bis dahin aber ist es gut, ja nothwendig, zwei von einander ganz verschiedene Fragen wohl auseinander zu halten: erstens nämlich, welches ist die Ansicht des heil. Thomas bezüglich des Einflusses des Schöpfers auf die Handlungen seiner Geschöpfe; und zweitens, welches ist unter den vielen verschiedenen Lehrmeinungen bezüglich dieser Streitfrage die

richtige und wahre? — Dem Titel gemäss wollte Feldner uns in seiner Arbeit nur über die erste Frage belehren; er hat jedoch — und das war zu erwarten — zugleich jene Ansicht, welche er als die wahre Meinung des heil. Thomas erkannt zu haben glaubte, auch als die objectiv richtige zu vertheidigen gesucht.

Gerne gestehen wir, dass Feldner's Schrift von grosser Belesenheit und Kenntniss der Werke des ‚Doctor Angelicus' zeugt, und bezüglich der Lösung unserer ersten Frage können wir nicht umhin zu behaupten, dass sich viel schätzbares Material in genanntem Werke vorfindet. Hätte der hochw. Verfasser sich im Allgemeinen grösserer Kürze befleissigt und die zahlreich vorkommenden Wiederholungen ein und derselben Sache vermieden, so hätte dies zweifelsohne den Werth der Arbeit bedeutend erhöht.

Was dann aber die Sache selber angeht, so scheint uns die Frage, ob Feldner in allen Stücken die wahre Lehre des englischen Meisters richtig aufgefasst und correct wiedergegeben habe, nicht so rundweg bejaht werden zu können. Wohl hat der Verfasser mit überzeugender Beweiskraft dargethan, dass, da Thomas mit vollem Rechte nicht die Creatur, sondern Gott für das Hauptagens erklärt und das Geschöpf bloss als Werkzeug in der Hand des allmächtigen Schöpfers anerkennt, eine gewisse ‚motio physica' des Geschöpfes durch den Schöpfer bei jeder Thätigkeit statthaben muss. Ebenso zwingend beweist er, dass diese motio wenigstens ‚natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen muss und darum auch in diesem Sinne ‚praemotio physica' genannt werden kann. Ganz richtig beschreibt er uns dieselbe als die Ueberführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns.

Schon hieraus ergibt sich nothwendig die Unzulässigkeit des ‚concursus mere simultaneus' Molina's, mag man ihn auch im Verein mit jenen vielfachen Variationen betrachten, welche er im Laufe der Zeiten erfahren hat. Denn da diese Art von Einwirkung Gottes nicht das Thätigkeitsprincip der Creatur berührt, welches an sich bloss in der Möglichkeit zu handeln ist, so sieht man in dieser Auffassung nicht leicht ein, wie überhaupt eine Thätigkeit erfolgen kann, ohne dass zuvor jenes Thätigkeitsprincip aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt wird. — Dazu kommt, dass Molina selbst in der übernatürlichen Ordnung jene Theorie aufgibt, welche er in der natürlichen Ordnung für ausreichend erachtet. (Man vergl. nur: in S. Thom. summ. theol. 1. p. q. 14. a. 13. disp. 41.) Dennoch stellt derselbe P. Molina in ebenderselben Disputation das allgemeine Princip auf: „Si sit sermo de influxu Dei cum libero arbitrio tam per concursum generalem quam per influxum illum gratiae . . . Deus perinde concurrit simul

cum libero arbitrio ad opera supernaturalia ac cum eodem et caeteris causis secundis concurrit simul per concursum generalem ad opera naturalia" (ibid.). Fast alle Theologen geben dieses Princip zu, und deshalb stellen Ordensgenossen Molina's in dem Reiche der Gnade ähnliche Thesen auf, wie sie Molina für die natürliche Ordnung vertheidigt hat, für die übernatürliche aber nicht zugeben wollte. (S. Card. Mazzella S. J., De gratia Christi. Romae. 1880. p. 115.) Nicht mit Unrecht gesteht jedoch Card. Franzelin S. J. von vorstehender Meinung: „Ego fateor, me nulla ratione posse intelligere eam" (De Deo uno, Romae. 1883. p. 208), und fordert deshalb mit Capreolus (in 4. sent. Dist. 49. q. 4.), Dom. Soto (ibid. q. 2. a. 4.), Cajetan und Bañez (in 1. p. q. 12. a. 5.) u. A. eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft. Wenn nun aber nach der Ansicht genannter Theologen in der übernatürlichen Ordnung ein bloss äusserlicher, simultaner Einfluss Gottes auf die Thätigkeit des Geschöpfes nicht hinreicht; wenn ferner nach fast Aller Lehre Gott auf ähnliche Weise in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung mit seinen Geschöpfen mitwirkt: dann reicht der ‚concursus mere simultaneus' auch in der natürlichen Ordnung nicht aus, um den Einfluss Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe genügend zu erklären.

Schwieriger und verwickelter gestaltet sich jedoch unsere Frage, wenn wir jetzt weiterhin das Wesen der ‚praemotio' näher zu bestimmen suchen. Da wir nun in diesem Punkte nicht in allem dem hochw. Herrn Verfasser beistimmen können, wollen wir mit wenigen Worten, Feldner's Ansicht wiederzugeben versuchen, dann dieser die Lehre des ‚Doctor Angelicus' gegenüber stellen, wie sie uns in seinen Werken entgegenzutreten scheint, und das Endurtheil „judicio sapientiorum" überlassen.

Nach Feldner ist der Wille keine active, sondern rein passive Potenz. „Der Wille als Vermögen, als Potenz ist seiner Natur nach aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima." (S. 84.) Wie darum die materia prima erst durch die Form in dem ordo entitativus zu sein beginnt, so beginnt der Wille in ordine operativo zu existiren durch die praemotio physica, d. h. durch die praemotio wird der Wille „actives Princip, active Potenz oder agens in actu." (S. 85.) Es ist also ein und dasselbe, active Potenz und agens in actu. Das agens aber in actu handelt noch nicht; die potentia in actu ist erst das Princip der Thätigkeit. „Diese active Kraft oder diese potentia in actu ist das Princip der Thätigkeit und des Effectes." (S. 162.) Daher ist die praemotio physica real verschieden von der actio; sie ist „die letzte formelle Vollendung, die Wirklichkeit in ordine operativo." (Ebend.) Der Wille

ohne die praemotio ist nicht im Stande handeln zu können; er ist naturnothwendig unthätig. Wer aber nicht im Stande ist, handeln zu können, ist noch viel weniger im Stande frei handeln zu können; ohne praemotio also ist der Wille nicht im Stande, frei handeln zu können. Ja, die physische Vorherbewegung ist es eben, welche dem Willen die Fähigkeit handeln zu können verleiht. Darum „rettet die praemotio physica die Freiheit, anstatt sie zu schädigen." (S. 206.) Freilich ist es wahr, dass sie dem Willen von Gott gegeben wird nicht zur Ausübung einer Thätigkeit im Allgemeinen, in abstracto, sondern zu einer ganz bestimmten und concreten Handlung; aber diese Thätigkeit folgt durchaus nicht auf diese Prädeterminirung mit absoluter Nothwendigkeit. „Wie könnte es anders sein, da es ausser der Thätigkeit Gottes überhaupt keine absolut nothwendige gibt." (S. 213). „Wir werden also sagen müssen, dass die Thätigkeit zwar infallibiliter, nicht aber mit absoluter Nothwendigkeit aus der activen Potenz hervorgehe. Der Hauptunterschied zwischen der freien und nichtfreien Thätigkeit kann demnach keineswegs in dieser absoluten Nothwendigkeit gesucht werden, sondern darin, ob die Creaturen sich zu diesen ihren Thätigkeiten determiniren, oder ob die ganze Determinirung einzig und allein von Gott kommt. Determiniren sich die Creaturen ebenfalls, so sind deren Thätigkeiten frei. Werden sie nur von Gott determinirt, so nennen wir ihre Thätigkeiten unfreie und nothwendige." (S. 215.) Die Handlungen endlich, zu denen die vernünftigen Geschöpfe in concreto und infallibiliter praedeterminirt werden, sind keine unfreien oder nothwendigen Handlungen, sondern freie; denn „die praemotio physica wirkt stets infallibiliter, (aber bei den freien Geschöpfen) in Ueberordnung zu der Selbstdeterminirung der vernünftigen Wesen". (S. 216.) Die praemotio physica kann aber in doppeltem Sinne verstanden werden, erstens nämlich activ, insofern sie die Handlung Gottes bezeichnet (actio Dei movens), wodurch Gott auf das Geschöpf einwirkt, um dasselbe aus dem Zustand der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns zu überführen; diese motio divina ist von Ewigkeit her, nicht in der Zeit, weil sie identisch ist mit der göttlichen Wesenheit. Zweitens kann die praemotio physica passiv verstanden werden, und so bezeichnet sie den ‚terminus ad extra' der ‚motio Dei active sumpta'; so aufgefasst ist sie die letzte formelle Vervollkommnung der geschaffenen Kraft, „eine Form per modum transeuntis ihr mitgetheilt.". (S. 273.) Durch den Empfang dieser Form wird das Geschöpf, z. B. der Wille erst Thätigkeitsprincip. Von dieser praemotio physica passive intellecta, bei deren Empfang der Wille nicht activ thätig, sondern nur leidend ist, muss der sogenannte simultane Concurs wohl unterschieden werden; dieser ist nichts anderes als „die Bewegung des Willens durch Gott zur Thätigkeit

selbst"; (S. 273) in ihr „übt nicht mehr Gott allein, sondern auch der Wille des Geschöpfes eine Thätigkeit aus". (Ebend.) „Demzufolge unterscheidet sich sachlich oder real die reine Vorherbewegung von der Applicirung oder dem simultanen Concurse des heil. Thomas. Bei dem Processe der Vorherbewegung wird der Wille Thätigkeitsprincip, wird er Ursache; bei der Applicirung geht dieses Princip, diese Ursache in eine wirkliche Thätigkeit über .... Als agens in potentia (d. h. vor Empfang der praemotio) kann der Wille der Bewegung Gottes, der praemotio physica, auch nicht widerstehen. Als agens in actu dagegen vermag er es. Dies ist aber auch nicht in dem Sinne zu verstehen, als besitze er die Herrschaft über die Thätigkeit, über die praemotio Gottes. Der Wille kann unmöglich über das nach Belieben, also frei disponiren, wovon er selber abhängt. Wenn man darum sagt, der Wille könne unter der praemotio physica „non consentire, si vult", so bedeutet dieses nichts anderes, als dass der Wille die Bewegung durch Gott, stofflich, keineswegs aber activ, modificiren könne. Die Bewegung Gottes wird durch die schlechte oder gute Disposition des Willens bei der Aufnahme in denselben stofflich, materiell beeinflusst. Diese Beeinflussung kann unmöglich activ geschehen, d. h. durch eine Thätigkeit, „die von der praemotio physica unabhängig ist". (S. 273.)

Dieser Interpretation des hl. Thomas gegenüber wollen wir auf folgende Stellen und Lehren des ‚Doctor Angelicus' hinweisen: De pot. qu. 3. a. 7: „Deus est causa actionis cujuslibet (also auch der freien Handlungen des Willens) in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit." Dass Gott es ist, welcher uns die virtus volendi[1]) gegeben hat und fortwährend im Dasein erhält, darüber sind alle katholischen Theologen einig; was aber versteht Thomas unter den beiden letzten Elementen, aus denen er die operatio Dei in operibus creaturarum sich zusammensetzen lässt? „Tertio modo, so schreibt er (ibid.), dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum: in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae sed applicatio virtutis ad actionem. Sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum." ‚Applicare virtutem ad agendum' ist also das-

[1]) Nach dem hl. Thomas ist unser Wille keineswegs eine rein passive, sondern vielmehr eine active Potenz. So lese man z. B. nur 1. p. q. 82. a. 4. und besonders De Verit. q. 24. a. 5. ad 15m, wo es heisst: „Ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non producit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium." — Derselben Ansicht sind auch Scotus (2. sent. D. 23.), Henricus (Qdl. 10. q. 1. et qdl. 13. q. 11.), Capreolus (2. sent. D. 24.), Ferrariensis (c. gent. lib. 1. c. 44.)

selbe wie ‚movere ad agendum'. Hieraus ergibt sich von selbst die Bedeutung des letzten Zusatzes: „Dei moventis virtute omnis alia virtus agit." So oft nämlich ein Ding von einem anderen bewegt wird, empfängt dieses von dem Bewegenden in sich eine Bewegung, wenigstens per modum alicujus passionis vel impressionis transeuntis, welche Bewegung eine gewisse Theilnahme ist an der Kraft des Bewegenden. In kraft dieser mitgetheilten Bewegung ist dann das Bewegte — falls es sich um ein agens handelt — dann selber thätig und auch nur so lange thätig, als in ihm die Bewegung des Hauptbewegers verbleibt. „Ulterius invenimus," so wieder der hl. Thomas (l. c.), „secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodam modo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam et virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur et eam quodammodo participat. Unde quarto modo unum est causa alterius actionis, sicut principale agens est causa actionis instrumenti: et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis . . . . sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis . . . Sic ergo oportet, divinam virtutem adesse cuilibet rei agenti . . . . et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum." Diese fortdauernde Bewegung, welche der Wille z. B. von Gott zum Handeln erhalten hat und die in ihm bleibt per modum passionis transeuntis so lange er will und in deren Kraft er will, kann man füglicherweise „simultanen Concurs" benennen, falls man sie auffasst als gleichzeitig mit der vom bewegten Willen als selbstthätigem Princip nunmehr ausgehenden Wollensthätigkeit; jedoch machen wir darauf aufmerksam, dass sie real identisch ist mit der Bewegung, durch welche die bewegende erste Ursache den unthätigen Willen in Thätigkeit versetzt hat. Zwischen dem dritten und vierten Elemente des Concurses Gottes besteht also ein ähnliches Verhältniss wie zwischen der creatio und conservatio rerum in esse.

Doch gehen wir näher auf das Wesen der motio divina, wie Thomas die praemotio physica nennt, im folgenden ein!

„In quolibet motu, so lesen wir 1. 2. q. 113. a. 6., quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus sive perventio ad finem." Das erste Element können wir der Klarheit halber die „motio active sumpta" nennen, und unter ihr verstehen wir die Thätigkeit,

wodurch der Beweger auf das Bewegliche einwirkt, also in unserem Falle die actio divina immanens, durch welche Gott die Geschöpfe bewegt. Da nun aber in Gott die actio entitativ betrachtet identisch ist mit seiner Wesenheit, diese aber ewig ist, muss auch jene actio von Ewigkeit her sein. Ihren Terminus dagegen erzeugt sie in der Zeit, ähnlich wiederum wie die actio Dei creativa; und eben auf diesen zeitlichen Terminus und seine Natur beschränkt sich unsere Controverse. Worin besteht also der zeitliche Terminus der ewigen motio divina?

1. 2. q. 110. a. 2. erklärt der hl. Thomas den Terminus der übernatürlichen Bewegung Gottes durch die Gnade, welche ja ganz analog der natürlichen verläuft. „Dupliciter, so sagt er, „ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in 3. Physicorum.“ Der Terminus der Actio des Bewegers ist also, wie Thomas nach dem Philosophen lehrt, „die Bewegung im Bewegten, motus in moto.“ Wenn daher Gott unseren Willen bewegt, so empfängt dieser durch jene Actio Gottes eine Bewegung, er geräth in Bewegung. Hieraus ergibt sich eine zweifache wichtige Eigenschaft der motio oder praemotio passive sumpta. Zunächst verhält sich bei ihrem Empfange der Wille rein passiv, leidend, nicht activ oder handelnd. Und dies lehrt uns der hl. Thomas mit ausdrücklichen Worten, wenn er de pot. q. 3. a. 7. ad 3^{m} schreibt: „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura.“ Zweitens kann der Mensch diesen Terminus der göttlichen Bewegung nicht nichtannehmen; er muss diesen motus in sich aufnehmen. Auch das ist Lehre des hl. Thomas: „Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur.“ Hieraus aber folgt, dass dieser motus keineswegs ein freier Act des Willens ist. Ursprünglich ist es überhaupt noch kein eigentlicher Act des Willens, sondern mehr eine passio; sobald er jedoch einmal im Willen seinen Sitz genommen und der Wille in Bewegung ist d. h. bereits will, hört dieser motus auf eine passio zu sein und wird zum actus, qui progreditur ab ipsa voluntate. Dadurch aber ist dieser Act noch nicht ein freier Act; sind doch nicht alle Acte, welche vom Willen ausgehen, desshalb schon freie Acte. Wir müssen eben mit dem hl. Thomas sehr wohl unterscheiden zwischen der voluntas prout natura est und der voluntas prout libera est.[1]) Da nun aber der motus voluntatis von Seiten Gottes nicht cum sondern sine collatione praecedente unseres Verstandes zu Stande gekommen ist, ist es klar, dass dieser motus kein freier, sondern ein

[1]) Vgl. 3. Sent. d. 17. a. 1. q. 3. in corp. und ad 1^{m}

natürlicher Willensact ist und so lange ein solcher bleibt, bis er nach vorhergegangener Ueberlegung dennoch nicht abgeschüttelt worden ist. Sobald aber der Wille nach vorhergegangener Ueberlegung des Verstandes die Bewegung nicht unterdrückt, sondern fortdauern lässt, wird der anfänglich unfreie Willensact zum freien Acte. Dies „fortdauern lassen" geschieht selbstverständlich nicht durch einen neuen Willensact; sondern derselbe Act, welcher zuvor ausging a voluntate ‚prout natura', geht jetzt von derselben voluntas ‚prout ratio vel libera est' aus. So können wir also in dem Acte des Willens einen dreifachen Zustand unterscheiden: Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus dem Zustande der Unthätigkeit in seine eigenthümliche Thätigkeit, in das Wollen überführt. In diesem Stadium ist Gott allein thätig als Beweger; der Wille empfängt die Bewegung von Gott. Im zweiten Stadium dauert die von Gott empfangene Bewegung fort, geht aber activ vom Willen selber aus, freilich ‚in virtute Dei moventis'. Dieser Willensact ist aber noch immer unfrei, natürlich. Im dritten Stadium ist der Willensact frei, weil der Wille nach vorausgegangener Erkenntniss und Ueberlegung die von Gott empfangene Bewegung nicht abgeschüttelt hat, sondern fortdauern lässt und näher bestimmt. Und so finden wir denn allenthalben im heil. Thomas, dass allerdings der Wille manches nicht frei, sondern naturnothwendig begehrt, nämlich die Glückseligkeit als das letzte Ziel[1]), das Gute im Allgemeinen[2]). Dennoch aber ist und bleibt das Hauptobject der natürlichen Willensacte der finis ultimus, die beatitudo. Der Wille hat zu ihr eine habituelle natürliche Inclination, welche Gott durch seine Motio in die actuelle überführt. Deshalb lehrt der Aquinate allenthalben, dass unser Wille alles seines letzten Zieles wegen erstrebt[3]) und schreibt: „Quandocunque quis vult ea, quae sunt ad finem, vult eodem actu finem: nontamen e converso.[4]) Das Ziel des Willens, das haben wir schon oft gehört, ist das „seligsein"; dies verlangt der Wille habituell immerfort ganz naturnothwendig; dass er aber bisweilen actu sein Ziel anstrebt, das ist die Wirkung der ‚motio et applicatio divina'. Diesen natürlichen und unfreien Willensact kann der Wille unterdrücken, weil er es nach vorausgegangener Ueberlegung für besser hält, hic et nunc keinen Act zu setzen. Er kann aber auch, gleichfalls nach vorausgegangener Ueberlegung, den von Gott ihm eingegebenen Willensact fortdauern lassen und auf irgend ein Einzelgut hinrichten, welches ihm als das richtige Mittel erscheint zur Erreichung des Zieles, welches er anstrebt. Daher lehrt der heil. Thomas,

[1]) S. 1. p. q. 83. a. 1.
[2]) 1. 2. q. 10. a. 1.; De verit. q. 22. a. 5.
[3]) Vgl. 2. Sent. d. 25. q. 1. a 2.; 1. 2. q. 8. a. 2. et 3.
[4]) ibid. art. 3. ad 2m

dass sich im freien Willensacte sowohl das finden muss, was dem Willen zukommt, insofern er ein Naturding ist und als solches handelt, als auch das, was ihm zukommt, insofern er eine mit Freiheit begabte Natur ist und frei handelt.[1]) Ein und dieselbe freie Thätigkeit also geht zugleich von Gott und dem freien Willen aus, aber von jedem sub diverso respectu: „Voluntas, quando de novo incipit eligere," so schreibt Thomas[2]), „transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum voluntas movet seipsam ad agendum et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scil. Deo." Gott, der motor universalis, überführt den Willen aus dem Nicht-Wollen in das Wollen, und zwar in das Wollen seines universellen Objectes, seines finis ultimus; sobald dann aber der Wille actu diesen will, kann er sich selber in Kraft der von Gott empfangenen Bewegung frei zu dem Einzelgute hinbewegen, welches er als Mittel zur Erreichung seines finis ultimus erkannt hat. Das ist die Lehre des Aquinaten, wie sie sich uns aus all seinen Werken darbietet.[3])

Dass der Wille actu jetzt den finis will, den er vorher nur potentia et habitualiter gewollt, ist das Werk des motor universalis. Dass er aber diesen actuellen Motus nicht abgeschüttelt, sondern auf ein bestimmtes Gut hingerichtet hat, welches ihm Mittel zum Zweck ist, das ist sein Werk, freilich in virtute prioris motionis a Deo acceptae.

Wir können also nicht mit P. Feldner es als Lehre des hl. Thomas ansehen,

1) dass der Wille eine potentia passiva sei; nach Thomas ist er eine potentia activa, operativa;

2) dass die motio divina in passivem Sinne real verschieden sei von der actio, wozu sie von Gott gegeben ward.[4])

---

[1]) Cf. 1. 2. q. 10. a. 1. ad 1m

[2]) De malo q. 6. ad 17m

[3]) Man lese nach: De Verit. qu. 24. a. 5. ad 15. — In der qu. 6. de malo 20o drängt er die Schwierigkeit noch weiter: „Nihil est sibi ipsi causa, ut sit; ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa, ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est, quod ab aliquo moveatur, quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur; at quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere." Darauf gibt Thomas folgende Antwort: „Dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum. Sic enim intellectus in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones, et voluntas, in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem." — Vergl. auch 1. 2. q. 9. a. 3. ad 1m

[4]) Vergl. Cont. gent. l. 3. c. 89.: „Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei; illud autem in cujus virtute

3) dass Gott als motor universalis unserem Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mittheile;[1])

4) dass diese Bewegung des Willens von Seiten Gottes bereits ein freier Act sei, und nicht vielmehr ein natürlich-nothwendiger;

5) dass der Wille diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber activ modificiren könne. Der Wille kann die Bewegung des motor universalis entweder abschütteln oder auch zu diesem oder jenem Einzelgute hinlenken.[2])

agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet; in cujus virtute agit instrumentum . . . Deus igitur est causa nobis (per applicationem ad actum) non solum voluntatis, sed etiam volendi." Mit Recht schreibt darum Sylvius (op. de motione primi motoris p. 3. a. 1.): „Si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta. Sicut enim equitare est usus equi, nec differt ab equitatione; percutere est usus baculi nec differt a percussione; scindere et usus cultri nec differt a scissione scil. realiter: ita causam secundam operari est usus causae secundae nec realiter differt ab ejus actione." Vorher hatte Sylvius bereits aus Thomas 1. 2. q. 16. a. 1. die Worte angeführt: „Usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus."

[1]) Obgleich sich zwar nach unserer Ansicht auch damit noch ganz gut die menschliche Freiheit vereinigen liesse, so schreibt doch der Doctor angelicus selber: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam." (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3m) Aehnlich heisst es de Verit. q. 22. a. 6. ad 5m: „Voluntas vult naturaliter (d. h. prout natura est et ut talis a Deo, motore omnium naturarum, movetur) bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate."

[2]) Für letzteres haben wir eben erst Belegstellen beigebracht; für ersteres verweisen wir auf q. 6. de malo a. unico. ad 15m, wo der heil. Thomas gerade dadurch die libera electio zu retten sucht: „Non omnis causa, so sagt er, ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur . . . . Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem velle aliquid, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scil. quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum." Vergl. hierüber Dominicus Soto, de nat. et gratia c. 16.

6) dass ein natürlich-nothwendiger Act als solcher frei sein kann. — Nicht mit Unrecht haben schon Andere es sehr missbilligt, dass der Verfasser nach der kirchlichen Verurtheilung der jansenistischen Irrthümer wiederum die Lehre hervorgezogen und vertheidigt habe, „der Zwang allein, nicht aber die natürliche Nothwendigkeit verstosse gegen die Freiheit.“ Wenn sich jetzt der Herr Verfasser auf die grosse Autorität des heil. Augustinus und Thomas beruft, um sich durch diese zu decken, so glauben wir bemerken zu müssen, dass diese heil. Kirchenlehrer zwar ähnliche Aussprüche, aber in einem ganz verschiedenen Sinne gethan haben. Sie wollten keineswegs damit gesagt haben, dass der Wille das, was er aus natürlicher Nothwendigkeit will, dennoch frei wolle; dass in diesem Sinne nur der Zwang, nicht die natürliche Nothwendigkeit die Freiheit zerstöre: der Sinn ihrer Worte ist vielmehr der, dass daraus, dass der Wille etwas mit natürlicher Nothwendigkeit will, keineswegs folgt, dass derselbe Wille als Potenz nicht bezüglich anderer Dinge frei sein könne. Mit anderen Worten: der Umstand, dass der Wille als Potenz einiges mit natürlicher Nothwendigkeit erstrebt, verträgt sich ganz gut mit dem Wesen einer freien Potenz; es ist dagegen gegen das Wesen einer freien Potenz und hat ihre Vernichtung zur Folge, wenn sie auch nur zu einem einzigen Acte gezwungen wäre. „Duplex est necessitas, so schreibt der Aquinate de Verit. q. 22. a. 5., necessitas scil. coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus, Deum de necessitate vivere. Et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.“ Im 2. Buche der Sentenzen Dist. 25. q. 1. a. 5. erklärt er dann ferner mit ausdrücklichen Worten: „Si consideretur libertas, secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate, quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur“, d. h. in den wirklich freien Acten muss der Wille nicht bloss die libertas a coactione, sondern auch die libertas a necessitate besitzen. Dies hindert jedoch nicht, dass ein naturnothwendiger Act zu einem freien Acte werden kann, dadurch nämlich, dass wie gezeigt worden ist, der Wille jenen Act, anstatt ihn abzuschütteln oder zu suspendiren, freiwillig weiter unterhält und fortdauern lässt. Sobald man dagegen dem Willen die Macht abspricht, den natürlich nothwendigen Act nach Belieben abschütteln zu können — und das wollen die Irrlehrer — ist es freilich um die Willensfreiheit geschehen.

Wir überlassen jedoch, wie zu Anfang bemerkt wurde, das Endurtheil in einer so heiklen und schwierigen Controversfrage gerne dem judicio sapientiorum. Desgleichen sollen unsere Ausstellungen und Meinungsverschiedenheiten keineswegs der überaus fleissigen Arbeit

Feldner's irgendwie Eintrag oder Abbruch thun; bei dem, was wir schrieben, leiteten uns nur jene beiden Grundsätze, die alle wahre Wissenschaft anerkennen und hochhalten muss: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" und: „Studio et verecundia veri."[1])

Breslau. **Dr. W. Esser.**

Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre. Eine kritische Abhandlung von Dr. Victor Lipperheide. München, Rieger'sche Universitäts-Buchhandlung. 1890. 131 S. *M.* 3.

Monographische Arbeiten haben den doppelten Vortheil, dass sie einerseits den Anfänger in die betreffende Wissenschaft einführen, andererseits diese selbst fördern können.

Vorliegende Schrift, eine philosophische Doctordissertation, ist wohl von dem doppelten Gesichtspunkte aus geschrieben. In elf Kapiteln wird das Thema theils historisch, theils dogmatisch erörtert und gezeigt, welche Anschauung St. Thomas von der Ideenlehre Platos gehabt: wieweit er dieselbe bekämpft oder anerkannt hat. Der Grundgedanke ist, dass St. Thomas hier in eine etwas eigenartige, durch hervorragende Autoritäten bedingte Lage kam.

Soweit der Heilige als getreuer Peripatetiker seine Ueberzeugung darlegt, verhält er sich dagegen kritisch verneinend; da wo er als Schüler des hl. Augustinus in dessen Fussstapfen tritt, ist er geneigt, sich nicht nur mit Plato sondern sogar mit den Neuplatonikern auf freundschaftlichen Fuss zu stellen. Diese keineswegs unbekannte Thatsache wird am Schlusse S. 131 richtig präcisirt, indem der Verf. bemerkt, dass der heil. Thomas von der Ideenlehre Plato's nur insofern sich Rechenschaft gibt, als sie seiner philosophischen Ansicht entweder entsprechend oder entgegengesetzt ist. Damit scheint wenigstens stillschweigend angedeutet zu sein, dass die gegenwärtige historisch-kritische Darstellung der Platonischen Ideen von der Auffassung des hl. Thomas in ganz bedeutender Weise abweicht. Ein näheres Eingehen auf diesen Punkt hätte sicher das Urtheil über den wissenschaftlichen Werth der Harmonisirungsversuche des heil. Thomas zwischen Aristoteles und Augustinus gefördert.

Damit wäre aber auch die Stellung der thomistischen Auffassung dieses schwierigen Problems zu der fast radicalen Wendung der Dinge auf dem Gebiete der modernen Philosophie seit Bacon, Locke, Berkeley

[1]) Ob die obigen Ausführungen des II. Referenten sämmtlich die Meinung des hl. Thomas darstellen, überlassen auch wir dem judicium sapientiorum. Jedenfalls scheint die Mitwirkung Gottes, wie in der übernatürlichen so in der natürlichen Ordnung, nicht bloss erforderlich, um den Willen auf das Gute im Allgemeinen hinzurichten, sondern auch, damit er sich zu einem besondern Gute hinwende. Die Redaction.

Hume, Kant, Stuart Mill u. s. f. als Fragezeichen in den Vordergrund getreten. Das neunte Kapitel, die Ideen als die Erkenntnissprincipien S. 83 ff., namentlich die Beurtheilung des Averroismus, wäre vielleicht präciser ausgefallen, wenn kurz auf jene Partien hingewiesen worden wäre, in welchen St. Thomas fast wörtlich die Lehre eines Theophrast, Simplicius, Philoponus, Ibn Sina — vor allem aber des Albertus Magnus — wiederholt. Wir wollen hier auf ältere Arbeiten nicht verweisen; doch möge es gestattet sein, eine gleichzeitig in Paris erschienene Schrift zu nennen, welche gerade das erkenntnisstheoretische Moment — das in der Gegenwart ja von besonderem Interresse ist — behandelt: Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas. Apud facultatem litterarum Parisiensem disputavit C. Piat, agrégé de Philosophie. Paris. Ernest Leroux. 1890.

Zum Schlusse bemerke ich ausdrücklich, dass obige Andeutungen nur den Zweck haben, die von grossem litterarischen Eifer und gründlichen Studien zeugende Erstlingsschrift zu empfehlen.

München. **J. Bach.**

The way out of agnosticism or the philosophy of free religion by Ellingwood Abbot. Boston, Little, Brown, and Co. 1890.

Die Grundgedanken des oben genannten Werkes sind folgende. Den Ausgangspunkt aller Philosophie bildet das in der Litteratur niedergelegte Gesammtergebniss der besonderen Wissenschaften (sciences), einschliesslich der gemeinschaftlichen Methode. Wenngleich in den verschiedensten Sprachen verfasst, unterliegt die Gesammtlitteratur doch schliesslich einer und derselben universalen Grammatik, die in jeder Sprache allgemeine, zu Urtheilen und Sätzen sich verbindende Redetheile vorfindet mit allgemeinen Begriffen als ihren Elementen. In diesen letzteren insbesondere sind die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung ausgedrückt. Die erste Aufgabe der Philosophie muss darum in der Untersuchung über das Wesen der Allgemeinbegriffe, der Theorie der Universalien bestehen. Diese sind das Wort, der Begriff und die Gattung, unter welch letztere alle bekannten, von der Wissenschaft schon entdeckten Existenzen fallen. Nichts wird durch sich allein erkannt, sondern nur durch seine Gattung. Diese ist aufzufassen als „viele Dinge einer Art“ und „eine Art vieler Dinge“, und zwar wird diese Einheit und Vielheit ungetrennt zugleich erfasst. Die Gattung ist also keine Abstraction, sondern die concrete Gesammtheit vieler Realitäten in einer einzigen Realität. Demgemäss existiren 3 Grade von Allgemeinheit: die objective des genus, die subjective des Begriffes und die objectiv-subjective des Wortes. Die Wissenschaft ist die Erkenntniss der objectiv realen genera; wäre sie das nicht, so gäbe es überhaupt keine reale Erkenntniss und keine Philosophie.

Die griechische Theorie der Universalien — Realismus —, ebenso wie die deutsche des Idealismus wird zurückgewiesen. In letzterem erkennt der Verfasser die Quelle alles modernen Agnosticismus. Als neue Theorie stellt er seine eigene auf, die amerikanische. Ihr gemäss ist das genus nicht etwa eine blosse Summe von Merkmalen, die allen Dingen einer Gattung gemeinsam sind, sondern das bloss auf sich selbst bezogene organische Ganze vieler realen Dinge in einer realen Art und darum so real, wie die Dinge selbst (the self-related organic whole of many real things in one real kind). Dieser Definition gemäss ist nur das genus, das Seinsuniversale, real, nicht etwa das individuelle Ding als solches. Letzteres kann nicht aus einer nothwendigen Beziehung zu seiner Art erkannt werden oder existiren, sondern nur in, mit und durch seine Art, ebenso wie die Art nur in, mit und durch eine höhere Art existiren und erkannt werden kann. Das Universale ist real im Wort, im Begriff und im genus, das Wort spricht den Begriff aus, der Begriff denkt das genus. Diese 3 Elemente sind die letzten Theile aller allgemeinen menschlichen Erkenntniss, der Erkenntnis des genus, d. h. der unzähligen Gattungen, Arten, Classen und Existenzen, die alle zusammen das summum genus bilden. Diese seine Theorie nennt der Verf. „wissenschaftlichen Realismus."

Die Identität eines subjectiven Begriffes mit einem objectiven genus wird hergestellt durch das „inhärente System der Beziehungen", die sich in gleicher Weise im Begriff wie im genus finden, wie etwa das Verhältniss zwischen Umfang und Durchmesser eines Kreises dasselbe ist in dem auf die Tafel gezeichneten und dem im Denken erfassten Kreise. Hierauf beruht die Möglichkeit der Wissenschaft, und darum ist die einzige, mit der Wissenschaft verträgliche Philosophie jene, welche die Möglichkeit der Auffindung realer genera in der Natur zugibt. Die Entdeckung dieser genera ist Sache der Wissenschaften.

Der wissenschaftliche Realismus, im Gegensatz zum philosophischen Idealismus, theilt die wissenschaftliche Philosophie durch Analyse des genus ein in die Theorie des Seins — Ontologie oder constructiver Realismus im Gegensatz zu allen Formen des constructiven Idealismus —; durch Analyse des Begriffs in die Theorie des Erkennens — Psychologie oder kritischer Realismus im Gegensatz zu allen Formen des transcendentalen oder kritischen Idealismus —; durch Analyse des Wortes in die Theorie des sittlichen Verhaltens (conduct) — Anthroponomie (Ethik, Politik, Aesthetik) oder ethischer Realismus im Gegensatz zu allen Formen des ethischen Idealismus.

Das Problem der wissenschaftlichen Seinstheorie ist die Auffassung der Welt als eines Ganzen, als des summum genus des realen oder concreten Seins. Als Grundprincip dieser Theorie gilt der Satz, dass das individuelle concrete Ding und die allgemeine concrete Gattung sich

gegenseitig erkennbar machen durch die abstracte Art-Wesenheit (abstract class essence), die dem Individuum und der Gattung gemeinsam ist. So z. B. ist die abstracte Art-Wesenheit „Menschheit" dem concreten Individuum „Mensch" und der concreten Gattung „Menschengeschlecht" gemeinsam, und machen somit die beiden letzteren sich gegenseitig erkennbar auf Grund der ersteren. Nur durch dieses dem idealistischen Agnosticismus fremde Princip lässt sich die Welt geistig erfassen.

Welcher Art ist denn das Universum? Diese Frage lässt sich dem Gesagten zufolge nur lösen unter Voraussetzung des Princips, dass die wesentliche Constitution der Welt als höchster Gattung sich mehr oder weniger im Kleinen reflectirt und offenbart in der Constitution jeder der unzähligen concreten Arten, deren absolute Einheit die Welt selbst ist. Als höchste Gattung, die alle anderen Gattungen umfasst, ist die Welt das reale genus an sich in seiner absoluten und allumfassenden Weise des unendlichen Seins. Sie kann nicht existiren als eine unter vielen Welten gleichen Wesens; sie muss das Eine und das All sein, — oder sie ist nicht das Universum; ihre Constitution als ein Ganzes kann nicht gefunden und erkannt werden durch Vergleich mit anderen unendlichen Ganzen, da nur ein einziges unendliches Ganzes möglich ist, sondern nur durch die Erforschung der Constitution ihrer eigenen endlichen Theile. Jeder Theil, der schon erkannt wurde, offenbart ein Merkmal des Ganzen; alle schon erkannten Theile in ihrer Gesammtheit manifestiren ebenso viele reale Merkmale des Ganzen.

Nun aber fallen alle realen und concreten Formen der schon erkannten Existenzen unter 3 grosse Kategorien des realen Seins: des Mechanischen, Organischen, Persönlichen, und es fragt sich, unter welche Kategorie die Welt fällt.

Die Betrachtung der Natur führt uns zur Kenntniss von 3 grossen Klassen von Existenzen: die physikalischen Wissenschaften weisen als ihr letztes concretes Einheitsmaass (unit) das Atom auf, die biologischen die Zelle, die psychischen das persönliche Ich, und demnach leitet sich die Naturidee von den 3 natürlichen Typen des realen Seins ab, nämlich dem Mechanischen, Organischen und Persönlichen.

Lässt man beim Begriff des Mechanischen oder Maschinellen, der Maschine, die Teleologie der Maschine unberücksichtigt, d. h. betrachtet man sie als abstracte Maschine, so genügt dieser Begriff wohl den physikalischen Wissenschaften, nicht aber den anthropologischen. Letztere, z. B. als Sociologie, politische Oekonomie, könnten keinen Schritt vorwärts thun, wenn sie auf den für sie mangelhaften Begriff der abstracten Maschine angewiesen wären. Sie postuliren den Begriff der realen Maschine, wie sie in der Erfahrung durch die reflectirende Vernunft er-

kannt wird, die eben bei Allem nicht bloss nach der causa efficiens, sondern auch der finalis forscht. Genügt somit den physikalischen Wissenschaften in der Definition der Maschine der Begriff der Causalität, so betrachten die anthropologischen Wissenschaften ihrerseits die Maschine als ein causales Mittel des Menschen zu einem bestimmten menschlichen Endzweck. Und da nicht bloss der Mensch, sondern auch das Thier (z. B. Biene, Spinne u. s. w.) Maschinen verfertigt und sich ihrer bedient, so wäre die Definition der realen Maschine weiter zu fassen als causales Mittel eines Organismus zu einem bestimmten organischen Zweck dieses Organismus. Die philosophische Definition, die umfassend und erschöpfend sein muss, würde demnach lauten müssen: Eine reale Maschine ist ein materielles Ganzes, aus materiellen Theilen zusammengestellt, von einem Organismus als causales Mittel zu einem bestimmten organischen Zwecke des Organismus construirt und so constituirt, dass dieser Zweck durch Uebertragung oder Umgestaltung von Bewegung erreicht wird. Diese Definition erweitert den Begriff der realen Maschine derartig, dass er auf das ganze Reich des Organischen Anwendung findet und sie zeigt zugleich, dass die Begriffe des Organischen und der Maschine untrennbar mit einander verknüpft sind, sowie dass sie sich gegenseitig einschliessen und somit gegenseitig durch einander erkennbar sind. Weiterhin lässt die Maschine im Dienste des Menschen sich als ein künstliches und trennbares Organ des Menschen auffassen, vermöge dessen der Organismus sich in seiner Thätigkeit über seine natürlichen Grenzen auszudehnen vermag, wie z. B. die Büchse in der Hand des Jägers. Und in derselben Weise kann man jedes einzelne Organ eines Organismus als eine natürliche Maschine ansehen. Somit erscheint der Organismus, der einheitliche Träger verschiedener Organe, vermöge deren er in causaler Weise eine Vermittelung zwischen sich selbst und seinen organischen Zwecken herstellt, als eine selbstthätig wirkende natürliche Maschine.

Wenden wir das Gesagte auf das Weltproblem an, so ergibt sich, dass der physikalische Begriff der Maschine nur den Begriff eines abstracten Universums ergeben kann, worin sich, wie in den physikalischen Phänomenen, Wirkung und Ursache, aber nicht Mittel und Zweck zeigt. In der physikalischen Betrachtung kann der zu einer bestimmten Zeit erfasste mechanische Weltzustand wohl als Folge des unmittelbar vorhergehenden und als Ursache des unmittelbar folgenden Zustandes angesehen werden, und so endlos nach Vergangenheit und Zukunft hin, — allein eine derartige Betrachtung würde das Problem nicht lösen. Der Begriff eines solchen auf bloss causaler, nicht aber finaler Betrachtung beruhenden abstracten Universums wäre unsinnig. Causalität und Finalität sind nur durch sich selbst gegenseitig erkennbar, nicht die

eine oder andere durch sich allein. Es wäre darum ein unendliches Zurückgehen der Wirkungen und Ursachen — unter Ausschluss von Mittel und Zweck – undenkbar, weil inhaltlos; ja selbst die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung würde schwinden mit der Beziehung zwischen Mittel und Zweck, und nur ein zeitliches Vorher und Nachher übrig bleiben. Das bestätigt auch die Geschichte; denn jene Philosophen, die bloss Causalität in der Natur unter Ausschluss aller Teleologie annahmen, leugneten schliesslich das Causalitätsgesetz selbst, wie Comte, Mill u. A. Die physikalische Betrachtung der Natur kann somit nimmer eine philosophische werden; sie ergibt nicht ein reales Universum, sondern ein abstractes mit einer absoluten Vielheit von Dingen, die sich nicht zur Einheit erheben lässt, wie es in der philosophischen Betrachtung doch geschehen muss.

Wenn nun die Physik mit ihrer Definition der Maschine als abstracter Maschine das Weltproblem nicht lössen kann, vermag es dann etwa die Anthropologie auf Grund ihrer Definition der Maschine als realer? Mit Nichten, — denn die Maschine und derjenige, welcher sich ihrer bedient, sind Zwei — und somit würde die Lösung des Problems auf einen Dualismus hinführen, der (nach den modernen Anschauungen) nicht wissenschaftlich ist.

Somit erübrigt, dass die wissenschaftliche Philosophie mit ihrer Betrachtung der Natur als realer Maschine nur monistisch sein darf.

Dass die wirkliche Welt eine ist, ist zweifellos; dass sie gewissermassen eine Maschine ist, ist wissenschaftlich feststehend. Aber ist sie eine künstliche oder eine natürliche Maschine? Der anthropologische Dualismus erklärt sie als das Werk eines übernatürlichen Schöpfers und Künstlers, also als künstliche Maschine. Die wissenschaftliche Philosophie jedoch hat gezeigt, dass jede künstliche Maschine in Wirklichkeit ein künstliches und trennbares Organ eines natürlichen Organismus ist. Aber ausserhalb der Natur und Welt kann kein natürlicher Organismus existiren. Demgemäss kann die Welt keine künstliche, sondern muss eine natürliche Maschine sein. Eine solche ist aber selbstthätig wirkend, d. h. ein realer Organismus. Folglich ist die Welt, wenn sie eine reale Maschine ist — und die Wissenschaft beweist das — auch ein realer Organismus.

Sie ist aber auch reale Persönlichkeit. In jeder menschlichen Person sind Maschine, Organismus und Person untrennbar vereinigt, und dementsprechend auch die 3 Principien der Causalität, Finalität und Moralität. Warum soll mutatis mutandis dasselbe nicht bei der Natur der Fall sein? Sie hat ja schon ihre mechanische und organische Constitution, warum soll sie nicht in gleicher Weise die persönliche besitzen? Wenn wir sie als persönlich auffassen, so brauchen wir sie uns ja nicht vorzustellen als einen Riesenmenschen, vielmehr denken wir uns, dass die

allgegenwärtige causal-organisch-persönliche Energie der Natur, ihrer selbst und ihrer ewigen Zwecke der Selbstentwickelung sich bewusst, diese Zwecke durch successive und graduelle Schaffung von unendlichen Maschinen, Organismen und Personen innerhalb ihrer eigenen unendlichen Persönlichkeit ausführt. Der endliche natürliche Organismus, oder die reale Maschine, ist ihre eigene Ursache und Wirkung, und sich selbst Mittel und Zweck. Aber dieser Zweck ist nicht bloss ein immanenter, (Selbstevolution) sondern auch transeunter (z. B. bei der Reproduction). Ersterer gibt dem Organismus nur sein Selbst, letzterer verleiht ihm ausserhalb des eigenen Selbst ein anderes Selbst in einem Nicht-Selbst. Im Universum jedoch, dem unendlichen natürlichen Organismus, ist der totale organische Endzweck nicht mehr trennbar als immanenter und transeunter Zweck, weil das Unendliche kein anderes Selbst ausser sich haben kann. Demgemäss ist im Unendlichen Selbst und Nicht-Selbst. numerisch identisch, aber diese numerische Identität von Selbst und Nicht-Selbst, von Subject und Object constituirt die Einheit des Selbstbewusstseins in der Person. Folglich kann das unendliche Universum kein realer Organismus sein, ohne dass es zugleich reale Person ist.

Die schliessliche Identification aller physikalischen, biologischen und psychologischen Kräfte, als gegenseitig convertibler Formen einer ewigen und allgegenwärtigen Kraft bedeutet die Erhebung aller Kräfte zur Höhe geistiger Freiheit und das ist die Entwickelung der Wissenschaft zur Philosophie der freien Religion.

Dies der Gedankengang der neuesten amerikanischen Lösung des Weltproblems, das wir seiner theilweisen Originalität halber etwas ausführlicher zur Darstellung gebracht haben. Es lässt sich nicht verkennen dass der Verfasser einzelne anregende, vielleicht auch fruchtbare Gedanken entwickelt hat, und zumal ist sein Bestreben, den idealistischen Agnosticismus zu überwinden, lobend hervorzuheben. Dass er als Grundlage seiner Deductionen die Lehre von den Universalien heranzieht, ist berechtigt, jedoch ist seine Auffassung des genus unhaltbar. Dasselbe kann nur das Resultat des reflectirenden Verstandes sein, der auf Grund der im Einzeldinge erkannten Wesenheit (universale directum) diese letztere auf viele andere existirende oder mögliche Dinge bezieht (univ. reflexum), und im eigentlichen Sinne als universal auffasst. Nicht also eine objectiv reale Existenz kommt dem genus zu, wie der Verfasser will, sondern nur ein logisches, durch Reflexion im Verstande erzeugtes Sein. Nur die Einzeldinge existiren und die in ihnen verwirklichte Wesenheit, die der Verstand unmittelbar und direct in ihnen erkennt, nicht aber die Gattung als solche. Der Verfasser geht somit von einem Princip aus, das durchaus nicht geeignet erscheint, die Brücke zwischen Denken und Sein herzustellen. Zwar sucht er diese Verbindung zu ge-

winnen durch sein inhärentes System der Beziehungen und die abstracte Art-Wesenheit, die er aber unvermittelt und unbegründet in sein System aufnimmt. Dass von dieser Theorie eine Lösung des Weltproblems nicht zu erwarten ist, liegt auf der Hand, zumal der Monismus von vornherein als Ziel der Welterklärung vorausgesetzt wird. Grundlos und widersprechend ist die Annahme der Welt als unendlichen Seins und höchster Gattung, die alle anderen Gattungen in sich begreift. Kein Wunder daher, wenn das Mechanische, Organische und Persönliche, das in der Welt sich vorfindet, auf die Welt selbst übertragen und ihr Wesen in die unendliche Persönlichkeit gesetzt wird, die zugleich unendlicher Mechanismus und Organismus ist.

Die Speculationen des Verfassers sind daher als verfehlte zu bezeichnen: bei dem Versuche, die Scylla des Agnosticismus zu umschiffen, ist er in die Charybdis des Pantheismus gerathen.

Münster i. W. **Prof. Dr. Rappenhöner.**

Die Physiologie der Tonkunst. Von Dr. E. Dreher. Halle, Pfeffer. 1889.

Das Wort Physiologie wird von dem Verf. nicht in der engsten Bedeutung genommen; denn wenn auch die psycho-physischen Grundlagen des musikalisch Schönen vorzugsweise besprochen werden, so findet er doch den letzten u. höchsten Reiz auch des musikalisch Schönen in Ideen; die musikalische Schönheit wird also schliesslich psychologisch begründet. Es dürfte demnach die Schrift auch den Titel: Philosophie der Tonkunst führen. Mit anderen Worten: Der Verf. behandelt so ziemlich dieselben Fragen, welche Helmholtz in seinem epochemachenden Werke: „Die Lehre von den Tonempfindungen", so meisterhaft gelöst hat oder doch der Lösung näher gebracht hat. Der Verf. erkennt die Leistungen Helmholtz' bereitwillig an, hat die von ihm gegebenen Lösungen des musikalischen Problems durchgängig vor Augen, glaubt aber seinen Auffassungen nicht in allweg beitreten zu können.

Dies ist sogleich in der ersten Frage über das Wesen der Harmonie und der damit zusammenhängenden über das Wesen der Klangfarbe der Fall, bei deren Lösung er sich wieder der seit Helmholtz ziemlich ins Abwesen gekommenen Euler'schen Fassung, freilich mit einer neuen Wendung, nähert. Helmholtz hat bekanntlich nachgewiesen, dass die Klangfarbe eines Tones, eines Instrumentes, einer Stimme von der Zahl, Stärke und Beschaffenheit der miterklingenden Obertöne abhängt. Diese Obertöne haben aber die bestimmte Beziehung zu ihrem Grundtone, dass

ihre Schwingungszahlen in einfachen Verhältnissen zu denen des Grundtones stehen. Dieselben Verhältnisse finden sich aber auch in den harmonischen Intervallen derart, dass ein Intervall um so harmonischer ist, um so wohlgefälliger die Consonanz ist, die es darstellt, je einfacher das Verhältniss der Schwingungszahlen der Töne des Intervalls ist.

Dagegen macht der Verf. geltend, dass die vom tönenden Körper ausgehenden Theilschwingungen, welche ebenso vielen Partialtönen entsprechen, sogleich bei ihrem Entstehen sich zu einer einzigen resultirenden Wellenbewegung verbinden, welche bis zum Ohre fortgeleitet wird. Da nämlich jedes Lufttheilchen gleichzeitig nur eine Bewegung ausführen könne, werde das Ohr nicht von einer Summe von Wellen verschiedener Länge getroffen, welche verschiedene entsprechende Tonwahrnehmungen auslösen könnten, sondern von einer einheitlichen Resultante. Wenn das Ohr nun doch eine Mannigfaltigkeit von Tönen wahrnehme, d. h. mit dem Grundtone noch eine Anzahl Obertöne höre, welche den Schwingungen der einzelnen Theile der vibrirenden Saite entsprechen, so sei das als akustische Täuschung zu betrachten, ähnlich wie die Tiefenwahrnehmung lediglich aus einer optischen Täuschung erklärt werden könne, freilich von dem grossen Vortheile begleitet, dass sie uns die Aussenwelt getreuer darstelle, als wir von der Empfindung als solcher erwarten könnten. Die prästabilirte Harmonie, die nothwendige Folgerung aus der wirklichen Welt, erkläre allein jenes Zusammentreffen, der von uns scheinbar gehörten Obertöne mit der Gliederung des tönenden Körpers.

Euler fand nun das Wohlgefallen an den Consonanzen in der Erfassung der einfachen Zahlenverhältnisse, in welchen die consonirenden Töne (die Obertöne zu dem Grundtone) stehen: Dreher modificirt diese Ansicht dahin, dass er jenen psychischen Process in das Reich des Unbewussten, in verstecktere Tiefen der Seele verlegt, welche dem bewussten Ich den fertigen Wohlklang liefern.

Für seine Auffassung der Obertöne und gegen die Helmholtz'sche Deutung der Klangfarbe und der Harmonie macht, wie bemerkt, Dreher geltend, dass aus den Wellenbewegungen, welche den verschiedenen Partialtönen eines Klanges entsprechen, sich als Resultante eine einzige Wellenbewegung zusammensetze, welche das Ohr treffe, während Helmholtz annehmen müsse, dass das Organ von einer Summe mehrerer Wellenbewegungen erregt werde.

Dagegen lassen sich doch gewichtige Bedenken erheben. Mir ist durch persönliche Erfahrung ganz zweifellos, dass die Obertöne nicht als akustische Täuschung, sondern als objective Realität zu fassen sind. Ich führe einige Belege an. Wenn ich in der mittleren Lage des Claviers eine Terz anschlage, so höre ich zwei Octaven tiefer sehr vernehmlich einen Combinationston. Derselbe besitzt nicht nur für mein unmittel-

bares Bewusstsein den vollen Charakter eines objectiven Tones, sondern, wie die Erscheinung überhaupt pathologischer Natur ist, verspüre ich dabei im Ohre ein unangenehmes Gefühl an der Stelle, nämlich im linken Ohre, die mir als Sitz der Tonempfindung erscheint. Was aber von den Untertönen gilt, muss aus gleichem Grunde von den Obertönen zugegeben werden: sie werden als objective Töne vom Ohre wahrgenommen.

Direct lehrte mich die Realität der Obertöne ein schweres Ohrenleiden, das mir eine Zeit lang das Gehör fast ganz benahm. Ich muss ausdrücklich bemerken, dass in diesem Zustande nur eine Herabsetzung der Hörfähigkeit in Bezug auf Intensität vorhanden war: für Consonanz und Dissonanz blieb mein Ohr vollständig empfänglich. Aber trotzdem klangen mir die Accorde meines volltönigen Pianinos nicht bloss schwächer, sondern so unangenehm, wie wenn sie einem alten Klimperkasten entlockt wären. Die Hausschelle und die Messglöckchen in der Kirche, welche sonst einen sehr wohlklingenden Ton gehabt hatten, klangen so hohl, als wären sie gesprungen. Woher diese auffallende Veränderung der Klangfarbe? Offenbar weil durch die Schwerhörigkeit die schwächeren Obertöne nicht gehört werden konnten. Also werden sie bei Wahrnehmung des vollen normalen Klanges wirklich mitgehört. Eine physische Herabsetzung der Hörfähigkeit kann doch unmöglich eine akustische Illusion zerstören, ebensowenig als die normale Disposition des Ohres Bedingung zum Zustandekommen einer solchen Illusion sein kann.

Ganz schlagend ist aber für mich noch folgende Beobachtung. Auf einem meiner ersten Ausgänge wehte ein ziemlich starker Wind, der die Bäume mächtig schüttelte. Eine Gruppe Pappelbäume liess aber nicht das mir sehr bekannte Rauschen hören, sondern einen auffallend harten Klang vernehmen. Ich war so überrascht, dass ich mich umsah, um ein Fuhrwerk zu erspähen, denn mit dem harten Wagengerassel hatte das sonst so sanfte Säuseln die grösste Aehnlichkeit. Hier kann doch der hartnäckigste Skeptiker nicht umhin, anzuerkennen, dass die Veränderung der Klangfarbe lediglich von dem Ausfall der Obertöne herrührt. Das liebliche aber schwache Säuseln der Blätter, welches dem Rauschen der Laubbäume seine charakteristische Färbung gibt und den harten Klang der stärkeren Töne mindert, wurde in dem Zustande herabgesetzter Hörfähigkeit nicht wahrgenommen, und so blieb der harte Klang zurück.

Die Behauptung des Vf's., Helmholtz fasse die ans Ohr gelangende Schallmasse als die Summe von den Wellenbewegungen der Partialtöne eines Klanges, scheint uns nicht zutreffend. Ausdrücklich hebt er die analysirende Fähigkeit des Ohres hervor, welches im Einklang mit dem Ohm'schen Gesetz, das eine complicirte Klangmasse in einfache Pendelschwingungen zerlegen lehrt, die resultirende Wellenbewegung

durch die auf verschiedene Töne gestimmten Theile des Gehörapparates wieder in die einfachen Pendelschwingungen der Schallquelle auflöst.

Der Einwand Dr's., dass ein jedes Theilchen der schwingenden Luft gleichzeitig nur eine aus verschiedenen Impulsen herrührende Bewegung ausführen könne, ist nicht beweisend gegen die reale gesonderte Wahrnehmung der Partialtöne. Denn wir können es täglich an der Oberfläche eines Sees beobachten, dass die verschiedensten Wellen sich durch einander fortpflanzen, ohne sich im Grossen und Ganzen zu stören. Ein und dasselbe Wassertheilchen wird von der einen und der andern Welle in Bewegung gesetzt; es kann natürlich nur eine resultirende Bewegung ausführen; dies verhindert aber nicht, dass die beiden Wellenbewegungen im Grossen durcheinander fortschreiten. Dasselbe ist an der tönenden Saite zu beobachten. Der Grundton entspricht der Schwingung der ganzen Saite, die Partialtöne den Schwingungen kleinerer Abschnitte derselben. Trotzdem dass jedes Theilchen nur eine Schwingung gleichzeitig ausführen kann, wird es doch von der Gesammtschwingung und der Partialschwingung berührt, welche beide friedlich neben einander bestehen. Nun ist aber nicht der mindeste Grund, dass beim Uebergang in die Luft die Partialschwingungen sich zu einer resultirenden verbinden, und, wie der Verf. meint, sogleich nach ihrer Entstehung vergehen sollten. Vielmehr treffen sie in ihrer Unterschiedenheit das Ohr, und eine jede wird von dem auf sie gestimmten akustischen Elemente ausgewählt und percipirt.

Rückhaltloser können wir den Ausführungen des Verf's. über das Wesen der Melodie, also der Musik überhaupt beistimmen. Viele seiner von einem feinen musikalisch-ästhetischen Sinne zeugenden Bemerkungen waren uns sehr sympathisch, und besonders auch der nicht misszudeutende Satz, dass die Musik Ideen zur Darstellung bringen müsse.

Fulda. **Gutberlet.**

Ueber die Fernkraft und das durch Paul Du Bois-Reymond aufgestellte dritte Ignorabimus. Von C. Isenkrahe. Leipzig. Teubner 1889.

Der Verfasser dieses interessanten Werkchens über die Attractionskraft hat schon in einer früheren Schrift: „Das Räthsel von der Schwerkraft" ausführlich die verschiedenen Hypothesen über das Wesen dieser geheimnissvollen Kraft einer sehr verständigen Kritik unterzogen. Mit besonderer Bezugnahme auf die von Isenkrahe in dieser letzteren Schrift

entwickelte eigene Auffassung hat nun Paul Du Bois-Reymond, der Bruder des Verfassers der berühmten sieben Welträthsel, in einem Vortrage[1]) vor der Physikalischen Gesellschaft in Berlin den Versuch unternommen, die Frage dadurch in ein ganz neues Stadium hinüberzuführen, dass er sie als ein absolut unlösbares Problem bezeichnet. Er meint, es handle sich hier um ein ähnliches Problem wie bei der Quadratur des Kreises, dem perpetuum mobile, der Auflösung der Gleichungen vom 5. Grade. Diese Probleme haben dadurch ihre endgültige Lösung gefunden, dass man a priori gezeigt hat, sie seien unlösbar. Diesen Nachweis will nun Du Bois-R. erbringen und so die Fernkräfte unter die Kategorie der ewigen ‚Ignorabimus' seines Bruders einreihen. Freilich ist der Satz nicht so mathematisch allgemein und a priori nachweisbar wie etwa die Absurdität eines perpetuum mobile, es muss, so meint er, ein casuistischer Beweis, durch Ausschluss aller thatsächlichen Lösungsversuche, geführt werden.

Zuerst sucht Du Bois-R. „die Stosstheorie" zu widerlegen. Dieselbe erklärt bekanntlich die Anziehung zweier Massen durch die Stösse der in gasförmigem Zustande befindlichen Aetheratome, welche von allen Seiten auf die beiden Massen treffen. Die Theorie muss die drei Newton'schen Gesetze der Anziehung erklären. Erstens muss gezeigt werden, dass zwischen den beiden Massen die Stösse der Aetheratome schwächer sind, damit die Massen sich einander nähern können, zweitens dass mit dem Quadrate der Entfernung und drittens proportional der Masse die Schwächung zunimmt. Bezüglich des ersten Punktes nun gibt P. D. zu, dass der Stosseffect auf den Innenseiten geringer ist als auf den Aussenseiten, wenn die Oberfläche der gravitirenden Körper unelastisch oder unvollkommen elastisch ist. Aber, wendet er nun dagegen ein, entweder muss durch den Anprall der Aetheratome auf die unvollkommen elastischen Massen fortwährend lebendige Kraft verloren gehen, was „dem Physiker gegen den Mann geht", oder durch die Schwere gehen beständige moleculare Veränderungen in den Körpern vor, „die aber, trotzdem sie von Erschaffung der Welt an bis jetzt dauerten, die Körper nicht zerstört hätten, auch an so alten Gebilden, wie Berg-Krystall und Diamant durch keine Spuren sich verriethen."

Isenkr. kann weder den einen noch den andern Einwand gelten lassen; ersteren nicht, weil gar Vieles den Physikern gegen den Mann gegangen, was später als Wirklichkeit sich herausstellte, letzteren nicht, weil wir nicht wissen, ob der Diamant und Berg-Krystall noch intact sind, und weil der dauernde Umsatz der Stösse in moleculare Bewegung unerwiesen ist, sie können ja in thermische, elektrische, optische Schwingungen ver-

[1]) Abgedruckt in der „Naturw. Rundschau" III. Jahrg. Nr. 14.

wandelt werden. Offenbar ist aber noch ein dritter Fall möglich: Es geht gar keine Kraft verloren und wird keine umgesetzt, weil die Stösse vollkommen elastisch sind. I. ist der Ansicht, dass damit die Gravitation nicht erklärt werde, hält aber den von Paul Du Bois-R. dagegen erhobenen Einwand, dass die Elasticität selbst die Fernwirkung fordere, für unzutreffend.

Dass die Stosstheorie den zweiten Punkt: Die Abnahme der Attraction mit dem Quadrate der Entfernung erklären könne, leugnet Paul D. nicht, um so entschiedener aber die Möglichkeit der Abnahme proportional mit der Masse.

Die zu diesem Zwecke aufgestellten mathematischen Formeln weist I. als nicht ad rem nach, sowie einige andere Einwürfe von untergeordneter Bedeutung, die höchstens Schwierigkeiten, aber keine Unmöglichkeiten darthun.

Ausser der Aetherstosstheorie wird von Paul D. kaum eine andere Hypothese berücksichtigt. Zug und Druck sollen nach seiner Ansicht noch nicht zur Erklärung der Schwere herbeigezogen worden sein. I. weist auf eine ganze Reihe solcher Erklärungsversuche hin, auch auf den von A. Andersohn, der seine Arbeit sogar dem Bruder Paul D. gewidmet hat. Die Wellentheorie soll nach Paul D. wieder Fernkräfte voraussetzen, und die Rotation der Aethertheilchen könnten an den obigen Schlüssen auch nichts ändern.

Solche leichtfertige Behauptungen verdienten eine strengere Rüge, als sie I. gibt. Aber einen frappanten Widerspruch weist er seinem Gegner zum Schlusse nach: Die Fernwirkung soll etwas Unerklärliches sein, wie das perpetuum mobile, und doch erklärt sie Paul D. durch die metaphysische Unterscheidung vom Körper, der „irgendwo“ ist und „dem Wirkenden, das überall im Raume“ ist. Ueberhaupt müssen wir I.'s Ausführungen als durchaus sachlich und zutreffend bezeichnen.

Fulda. **Gutberlet.**

Imanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Er. Adickes. Berlin, Mayer u. Müller, 1889. *M.* 3.

Diese neue Ausgabe der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ muss schon darum als sehr zeitgemäss angesehen werden, weil bei dem neuen Aufschwung des Kant-Studiums auch die Meinungen über den Sinn mannigfacher Erörterungen Kants sich sehr schroff gegenüberstehen und die Kantianer selbst in zwei feindliche Heerlager spalten. Ein erklärender Commentar ist also wenn je, so jetzt nöthig geworden. Der Vf. verfolgt aber noch

den specielleren Zweck, Anfänger in das Studium der ‚Kritik der reinen Vernunft', welches nach jetziger Examenpraxis von ihnen gefordert wird, einzuführen und ihnen so das grosse Herzeleid, das er einst selbst bei einem solchen Studium empfunden, zu ersparen.

Der eigentliche und richtigste Zweck aber dieser Ausgabe ist, darzuthun, dass die ‚Kritik der reinen Vernunft' nicht ein einheitliches Werk, sondern eine Verbindung von zeitlich getrennten und inhaltlich verschiedenen Stücken darstellt; er sucht „im einzelnen nachzuweisen, dass die ‚Kr. d. r. V.' nicht das Erzeugniss einiger Monde ist, dass vielmehr die Entwürfe einiger Jahre in ihr in einander verarbeitet sind."

Um diesen Beweis zunächst im allgemeinen vorzubereiten, zeigt er in dem 1. Theile seiner Einleitung: „Kurze Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Erkenntnisstheorie", wie Kant erst nach und nach, von dem Empirismus Hume's gedrängt, den in der Kritik eingenommenen rationalistischen Standpunkt gewonnen hat. „Rettung des Rationalismus ist der Zweck, alles andere ist zunächst nur Mittel zu diesem Zweck. Aber darum ist dieser Gesichtspunkt nicht immer und überall in seinen Schriften vorherrschend . . . Kant ist eben von dem jedesmaligen Gedankenkreis abhängig, aus dem heraus er schreibt."

Ueberzeugender ist bereits, was sodann 2. von der Entstehungsgeschichte der ‚Kr. d. r. V.' gesagt wird. Achtmal zeigte Kant das baldige Erscheinen des Werkes an, musste aber eben so oft vor der Schwierigkeit zurückweichen. Dieselbe bestand nicht zum geringen Theil darin, dass „in den langen Jahren vor 1789 sich die Form ebenso allmählig entwickelte wie der Inhalt" und zwar „nicht nur von diesem beeinflusst, sondern leider auch allzu oft ihn beeinflussend, ja sogar erst schaffend." Kant geht nämlich darauf aus, seine neue Metaphysik in logische Formen (Analytik, Dialektik u. s. w.) zu giessen, woraus dann eine Eintheilung und Anordnung des Stoffes sich ergibt, die dem letzteren fremd, ja aufgezwungen ist. „Die Folge ist natürlich, dass ihm oft Gewalt angethan, ja um nur die einmal gewählte Form zu füllen, Stoff künstlich gesucht und erfunden wird, — beides Vorgänge, welche das Verständniss sehr erschweren und Nebensächliches oft in den Vordergrund drängen. Ebenso natürlich ist es aber, dass jene ganz gewaltsame Anordnung mit allen ihren Folgen absolut keinen wissenschaftlichen Werth hat, und dass man Kants Gedanken, um sie zu verstehen und unparteiisch zu beurtheilen, erst ganz ihres systematischen Gewandes entkleiden muss!" Ein hartes Urtheil fürwahr!

Als Beweise und zugleich als Kriterien für eine Scheidung verschiedener Bestandtheile dienen dem Herausgeber: 1) Gedanken, die in ihren jetzigen Zusammenhang nicht hineinpassen. 2) Dispositionsfehler. 3) Wiederholungen. Es wird längst Bekanntes in demselben Zu-

sammenhange drei- und mehrmal wiederholt. 4) Widersprüche, namentlich in der Bedeutung der Termini an einer und derselben Stelle. 5) Beziehungen auf später eingefügte Stücke.

Wer trotzdem an einer einheitlichen Abfassung der ‚Kritik' festhalten will, der „möge sich klar machen, welche unerhörte und unerklärliche Vernachlässigung und Sorglosigkeit in der Gedankenentwicklung, welche Unverfrorenheit dem Leser gegenüber er Kant zur Last legt." „Ganz anders bei der entgegengesetzten Ansicht. Da wird alles psychologisch völlig erklärlich durch die vielbezeugte bekannte Gleichgültigkeit des älteren kritischen Kants gegen das äussere Gewand seiner Schriften." Bei dem Drange endlich, die vielversprochene Kritik fertig zu stellen, wird er soviel als möglich älteres Material eingeschoben haben.

Nach diesen Kriterien unterscheidet A. drei Bestandtheile, einen „kurzen Abriss", der den Grundstock bildet, ältere hineingeschobene Stücke und spätere Zusätze. Wir erlauben uns kein Urtheil über diese historisch-kritische Behandlung der ‚Kritik d. r. V.', können aber unsere Freude über deren Erscheinen nicht zurückhalten. Dieselbe Methode ist hier auf Kant angewandt, durch welche die radicale Bibelkritik seit längerer Zeit die Unechtheit vieler biblischen Bücher darzuthun versucht hat. Wenn wirklich in der ‚Kritik d. r. Vernunft' verschiedene Bestandtheile nachgewiesen würden, wäre sie dann nicht von Kant verfasst?

A. hat nicht die 1. Auflage, welche vielfach der 2. vorgezogen wird, sondern die letztere seinem Texte zu Grunde gelegt, indem er von dem richtigen Gedanken ausging, dass man Kant in der Form geben müsse, wie er selbst sich der Nachwelt endgültig präsentirt hat. Aber alle wichtigeren Stellen der 1. Auflage sind beigegeben. Auch die archaistische Sprach-Form, „welche dem alten Kant gut ansteht", ist beibehalten. Die orientirenden Bemerkungen für den Anfänger werden am Rande verzeichnet. Die Anordnung des Ganzen ist überhaupt eine sehr praktische zu nennen, die Ausstattung des Buches vortrefflich und trotzdem der Ladenpreis nur 3 Mark. Dasselbe muss allgemein empfohlen werden, sowohl denen, welche in diesem Werke Kants die vollendetste Manifestation des philosophischen Genius erblicken, als auch denen, welche sie für einen ungeheuren Abfall von echter Speculation erklären müssen.

G.

Die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza. Von Dr. R. Wahle, Universitätsdocent in Wien. 1889. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-Histor. Klasse. Bd. 119.

Der Verf. ist der Ansicht, dass die Ethik von Spinoza, welche dem Verständnisse so viele Schwierigkeit bereitet, und so ideologisch-speculativ

erscheint, dennoch keine andere Metaphysik kennt, als die Aufhebung jeder Metaphysik, sie will lediglich praktische Anweisungen zu einem seligen Leben ohne Gott geben. Er selbst will nicht mit der Darlegung der Spinozistischen Eudämonologie dieselbe auch gebilligt haben, hält sich aber doch verpflichtet, den grossen Denker so viel als möglich optimistisch zu interpretiren. Seine Auffassungen weichen darum bedeutend von den landläufigen über Spinoza ab.

So wird es gegenwärtig als eine ausgemachte Sache bezeichnet, dass Spinoza's System durch und durch eine religiöse Tendenz verfolge, man führt sogar Spinoza als Beleg für die Behauptung an, dass die pantheistische Weltauffassung die frömmste sei. Man kann auch kaum an der religiösen Tendenz Spinoza's zweifeln, wenn er förmliche Beweise für das Dasein Gottes führt, wenn er an die unendliche Substanz die Doxologie richtet: Gott, hochgelobt in Ewigkeit u. s. w.

Dem Verf. dagegen besteht bei Spinoza vollständige Identität zwischen Gott und Welt, und die entgegenstehenden Aeusserungen sollen auf List zurückzuführen sein. Aber nicht einfach List, sondern raffinirten Betrug müssen wir dann bei ihm voraussetzen, über dessen Möglichkeit wir das Urtheil gerne Andern überlassen wollen.

Nachdem der Verfasser die Weltanschauung Spinoza's und die metaphysischen, psychologischen, logischen Hilfsbegriffe für die Ethik erörtert (S. 6—22), kommt er zur „Ethik" selbst. Was das Gute oder der letzte Zweck sei, ist Spinoza kein grosses Räthsel. Er sucht es zu lösen durch identische Sätze von der Form A=A. Für einen Lebenden, Daseienden ist es der letzte Zweck, soviel als möglich da zu sein, alle Lebenskräfte, durch keine Mattigkeit gestört, zu entfalten, ungebrochen vollkommen, d. h. complet zu sein. Tugend, Vollkommenheit, Realität sind ihm ganz identisch. „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen ist des Menschen eigenes Wesen oder Natur, insofern sie Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen Gesetze ihrer Natur erkannt werden kann." „Das Gute im Allgemeinen, das die Beziehung und demnach Realität hat, wird natürlich auch durch die Natur des Individuums, die sich setzen und erhalten wollende Natur, gegeben."

Damit ist aber schwer zu vereinigen, was später von der Vernichtung des Ich gesagt wird. „Eine Art des vernünftigen Lebens und seine höchste Potenz ist die für das praktische Leben massgebende Anschauung von der Allnothwendigkeit. Darin ist enthalten: Das Abtragen der so fundamental herrschenden Meinung von seinem ‚Ich' . . . Gerade je weniger man nach seinem Wohl hastet, desto besser erhält man sich."

Allerdings ist die Vernichtung des Ich dem Spinozistischen Pantheismus entsprechender als die vorher geforderte Selbstbehauptung. Aber

wenn das Ich wirklich nur eine vorübergehende aber nothwendige Modalität des Absoluten ist, so ist alle Ethik eine Fiction. Denn es ist ungereimt, durch menschliche Vorschriften der absolut nothwendigen Entwicklung der unendlichen Substanz eine bestimmte Richtung geben zu wollen. Ueberflüssig ist es also, den Versuch zu machen, den die Spinozistische Ethik wirklich macht, „das ruhige, starke, ungetrübte Leben des Weisen, das ihm vorschwebt, hoch über den Dunstkreis von Zorn, Hoffnungen, Neid, Undankbarkeit und jegliche andere sein Glück störende Affecte zu erheben." Zugleich erinnert dieses so glänzend gezeichnete Bild des Weisen lebhaft an ähnliche Stilübungen antiker Tugendschwätzer.

Die „Articulation" des Systems Spinoza ist nach dem Vf. folgende. „Wir haben eine zureichende Kenntniss von Gott; er ist nichts als ein alter Name für Alles. Wir haben eine zureichende Kenntniss vom All. Wir haben eine zureichende Kenntniss von der Seele, insofern wir sie als offene Theile des All wissen, ob wir nun den Ausdruck Ausdehnung oder Vorstellung für All und Seele wählen. Nichts bleibt uns zu hoffen übrig, und danach richte man sein Leben ein, jeder seiner Natur gemäss, ohne Gefahr der Enttäuschung, ohne Täuschungen, Unklarheiten und nutzlose Irrealitäten. Ganz anders ständen die Dinge, wenn Gott nicht in dem All aufginge, sondern als eine Kraft ihm vorstände, und nicht durch Alles das Kleine gebildet würde. Dann hätten wir keine zureichende Vorstellung von ihm, dann aber könnte die Seele noch hoffen. Davon steht bei Spinoza nichts. Er bietet die consequenteste Anwendung einer Anschauung, welche keinen Gott und keinerlei Vorzüge und Dignitäten einer Seele kennt, auf die Ethik."

Ich enthalte mich eines Urtheils über diese Darstellung der Spinozistischen Ethik, verweise aber auf eine Abhandlung: ‚Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinoza's', von J. Busse, der sogar eine Seelenwanderung und die schliessliche Beseligung des Geistes in der Vereinigung mit Gott und in der Erkenntniss Gottes bei Spinoza findet.[1]) G.

Beiträge zu einer Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg. Von P. Rup. Mittermüller O. S. B. Salzburg 1889.

Es möchte befremden, dass in einer Philosophischen Zeitschrift die Geschichte einer Universität angezeigt wird; aber der leitende Gedanke dieser Schrift steht in so innigem Zusammenhange mit dem Programme des ‚Philos. Jahrb.', dass wir eine kurze Besprechung derselben nicht

[1]) Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. 1889. 2. Heft. S. 221 f.

leicht ablehnen konnten. Schon der erste Abschnitt trägt die Ueberschrift: „Stellung der Universität Salzburg zum hl. Thomas von Aquin im Allgemeinen". Mit Hochgefühl konnte der Verf. erklären: „Papst Leo XIII. hat durch seine Encyklica »Aeterni Patris« vom 4. Aug. 1879 die Lehre des hl. Thomas von Aquin als Grundlage der Studien, wenigstens der philosophischen und theologischen, empfohlen und gewissermassen vorgeschrieben. Die Benedictiner-Universität Salzburg kam schon vor dritthalbhundert Jahren diesem päpstlichen Wunsche nach, vielmehr zuvor und blieb anderthalbhundert Jahre ihrem anfänglichen Vorsatze treu." Dieses Lob ist um so höher anzuschlagen, als andere Benedictinerschulen, ja in späteren Zeiten auch die Salzburger, ganz anderen Strömungen sogar Kant'schen sich zugänglich gezeigt haben.

Als der erste Rector der Salzburger Akademie, P. Albert Keuslin von Ottobeuern, 1622 die Statuten der neuen Universität verlas, erklärte er zugleich, dass der Präses der Universität, Abt Gregor von Ottobeuern, nach dem Willen des Stifters, Erzbischofs Marcus Sitticus, die Lehre des hl. Thomas als Norm für die akademischen Väter ausgewählt habe und vorschreibe. Der hl. Thomas wurde zum Hauptpatron der theologischen Facultät erklärt und sein Festtag am 7. März alljährlich durch eine akademische Rede und eine kirchliche Feier verherrlicht. Am 7. März 1728 vertheidigte der Redner die Facultät gegen den Vorwurf, dass sie einen Dominicaner und nicht einen Benedictiner zum Patron erwählt habe. Bei der Promotionsfeierlichkeit wurden dem Doctoranden neben der hl. Schrift auch die Werke des Englischen Lehrers zum Anfassen dargereicht, und in die Promotionsformel auch der Name des hl. Thomas aufgenommen. „Die allermeisten Benedictiner-Schriftsteller von Salzburg machten den ergiebigsten Gebrauch von den Werken des hl. Thomas, stützten darauf ihre literarischen Erzeugnisse und verschafften sich dadurch Sicherheit vor Verirrungen. Vorzüglich ist dieses der Fall bei Denen, welche die grössten und meisten Werke herausgegeben haben, deren Namen und Beurtheilung wir einer späteren Abhandlung vorbehalten. Fast allen ist der Englische Lehrer die alleinige oder doch die hauptsächlichste Quelle und die Eine kaum anfechtbare Auctorität."

Die streng thomistische Richtung der Universität charakterisirt der Verf. gelegentlich auch durch die Bemerkung, dass ein Docent derselben, trotzdem er ein Schüler der Jesuiten war, doch sich jener Richtung angeschlossen. Diese Andeutung kann leicht Missverständnisse bei unkundigen Lesern hervorrufen. Die Jesuiten haben immer im Grossen und Ganzen fest und treu an den hl. Thomas sich gehalten. Ob die Thomisten im engeren Sinne ihn besser verstehen, wie sie meinen, als die Jesuiten, ist jedenfalls eine offene Frage, die nicht durch die blosse Zugehörigkeit zum Orden des hl. Dominicus, sondern durch die allen

zugänglichen Schriften des hl. Thomas entschieden werden muss. Wenn aber die Jesuiten den hl. Thomas nicht ausschliesslich, sondern auch andere Kirchenlehrer und andere grosse christliche Denker, sowie die grossartigen Leistungen der neueren Zeit auf empirischem und historischem Gebiete mehr berücksichtigen, als es von den Thomisten geschieht, so kann dies ihnen nur Derjenige zum Vorwurfe machen, der die Theologie und Philosophie des hl. Thomas für die absolute erklärt, die wir, wie uns die Gegner der Kirche vorwerfen, nur einfach nachzusprechen hätten.

Ganz anderer Art war der „philosophische Neologismus", welcher seit dem Jahre 1738 in die Salzburger Universität eingezogen war, von da sich immer mehr ausbreitete, um sie bald (1811) mit sich ins Verderben zu ziehen. An die Stelle des hl. Thomas trat Kant. Wir können dem Verf. nur beistimmen, wenn er diesen Abschnitt abschliesst: „So rächte sich an der Benedictiner-Universität die Untreue gegen den heil. Thomas durch den Untergang der ganzen Stiftung. Das scheint ein Beweis für die Behauptung zu sein, dass eine wahrhaft christliche Philosophie und eine solide speculative Theologie ohne die Grundlagen des hl. Thomas kaum bestehen können".

G.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)

6) **Ethik. Eine Darstellung der ethischen Principien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse.** Von Dr. Harald Höffding, Prof. an der Univ. in Kopenhagen. Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Dänischen übersetzt von F. Bendixen, Gymnasiall. Leipzig, Fues, 1888. gr. 8° XIV, 492 S. *M.* 8.

Der dänische Philosoph Höffding ist durch seine theils in dänischer, theils in deutscher Sprache geschriebenen Werke und Abhandlungen insbesondere auf psychologischem Gebiete auch in Deutschland so rühmlichst bekannt, dass wir unter den neueren Erscheinungen der ethischen Literatur seine mit Geist und Originalität geschriebene Moralphilosophie nicht übergehen dürfen. Er hat freilich kein ganz neues System aufgestellt, sondern steht wesentlich auf dem Standpunkte des Benthamischen Wohlfahrtsprincips, dessen Kritik wir bereits bei mehreren Gelegenheiten geben mussten. Er hat demselben aber doch eine so eigenthümliche Modification und Ergänzung zu Theil werden lassen, dass es sich der Mühe lohnt, diese neue Fassung etwas näher zu beleuchten.

Die gewöhnlichen Kritiken fremder Moralsysteme übergeht H., selbst den Kant'schen Intuitionismus, welcher seinem Moralprincip so diametral entgegensteht, handelt er mehr im Vorübergehen ab; dagegen hat er auffallender Weise ein eigenes Kapitel gegen die theologische Ethik, welche auf „das absolute Autoritätsprincip baut." Dies ist insofern erklärlich, als er sich für die philosophische Ethik, welche die Werthschätzung der menschlichen Handlungen nach Principien der menschlichen Natur unternimmt, den Weg dadurch zu bahnen glaubt, dass er eine Moral widerlegt, welche „nicht in der menschlichen Natur, sondern über dieser, in der übernatürlichen Offenbarung eines Ideals" gründet.

Diese Gegenüberstellung ist aber zum mindesten ungenau. Der einfache Glaube kann allerdings die Werthschätzung des Sittlichen schlechthin auf die Auctorität Gottes stützen: Die Nächstenliebe ist gut, Pflicht, weil der heiligste und absolute Wille Gottes sie zum Gebote gemacht hat. Dieser Glaube steht aber mit der philosophischen Ethik in durchaus keinem Gegensatze, sondern lässt ihr den vollsten Spielraum. Höchstens könnte die Wissenschaft des Glaubens, die Theologie, mit der philosophischen Ethik in Widerspruch gerathen; dies ist aber aus doppeltem Grunde wieder nicht der Fall. Erstens bleibt die theologische Ethik nicht dabei stehen, die sittliche Güte lediglich auf das positive Gebot Gottes zu stützen, sie zeigt vielmehr den inneren Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Natur der Dinge und des Menschen und schliesslich mit dem unendlichen Gute. Der sittliche Werth der Handlung liegt ihr nicht so sehr in der Auctorität Gottes, als in Gott, insofern er das unendliche Gut ist. Die Auctorität Gottes ist ihr vielmehr Grund der Pflichtmässigkeit der Handlung und ihrer Sanction. Dagegen kann aber die philosophische Ethik nicht das Mindeste einwenden. Im Gegentheil, — und das haben wir an zweiter Stelle gegen die behauptete Feindseligkeit zwischen Auctoritäts- und philosophischer Ethik zu erwidern, — die rein philosophische Betrachtung führt gleichfalls mit unabweislicher Nothwendigkeit auf Gott, den letzten Grund aller Sittlichkeit. Es lässt sich weder die absolute Verpflichtung der Sittengebote ohne die absolute Auctorität eines Gesetzgebers, noch der unendliche Werth der Sittlichkeit wie der unendliche Unwerth der Sünde ohne Beziehung derselben zum Absoluten und Unendlichen begreifen.

Aber Höffding glaubt in den Voraussetzungen der Auctoritätsmoral „innere Widersprüche und unüberwindliche Schwierigkeiten" zu finden. Und zwar ist es der Popanz der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche er als consequente Folgerung dieses Standpunktes seinen Lesern vorhält. Ist denn damit, dass eine Anschauung mit einer unfehlbaren Lehrauctorität im Zusammenhang steht, dieselbe bereits widerlegt? Wenn wir auch keine positiven Gründe für ein authentisches Lehramt in Glaubens- und

Sittenlehren hätten, schon die trostlosen Erscheinungen auf dem Gebiete der „philosophischen Ethik“ liessen eine solche auf's dringlichste wünschen. Auch nicht ein Philosoph stimmt mit dem andern in der Begründung der Sittlichkeit überein. Und aus einem solchen Chaos soll die Menschheit sich ihre Motive zu sittlichem Handeln entnehmen, sie soll sich in der wichtigsten aller menschlichen Angelegenheiten durch widersprechende Ansichten von Philosophen leiten lassen? Wenn je, so trifft gerade in unserer Zeit zu, was Paulus von der Nothwendigkeit einer Auctorität in der Kirche sagt, wir würden ohne sie von jedem „Winde“ der Lehre hin und her getrieben.

Gegen diese offenkundige Thatsache muss Höffding seine Augen geradezu verschlossen haben, wenn er fortfährt: „Ferner ist bei dem Bestreben, eine philosophische Ethik zu entwickeln, auch ein anderes Motiv bethätigt, der Wunsch nämlich, das Ethische von angreifbaren Voraussetzungen möglichst unabhängig zu machen. . . . Der allgemeine wissenschaftliche Grundsatz, die Principien nicht ohne Nothwendigkeit zu vermehren, hat also auch hier praktische Bedeutung. Indem die philosophische Ethik sich ausserhalb des Streites der verschiedenen religiösen Bekenntnisse und der verschiedenen metaphysischen Theorieen (Spiritualismus, Materialismus u. s. w.) zu stellen sucht, wird sie nicht allein eine sichere Grundlage des Ethischen erlangen, sondern auch zum Besten der Toleranz, der Religionsfreiheit und der Lehrfreiheit thätig sein. Sie wird der gehässigen Discussionsweise entgegenwirken, die darin besteht, aus den Anschauungen des Gegners unmoralische Consequenzen herzuleiten.“

Also die Offenbarung und das Lehramt der allgemeinen Kirche und die weltumgestaltende Sittlichkeit des Christenthums stützt sich auf angreifbare Voraussetzungen, das ephemere System irgend eines neueren Tugendschwätzers liefert die sichere Grundlage der Sittlichkeit! Ja, wenn uns die Philosophie eine Ethik liefern könnte, die rein auf der Grundlage der menschlichen Natur sich aufbaute, wir würden sie gerne acceptiren, sie würde aber gerade eben dahin führen, wohin die Offenbarung, auf Gott als den letzten Grund der Sittlichkeit. Aber dies wäre gegen die Ethik der Offenbarung immerhin ein Umweg; wie viel directer führt uns der Glaube auf das höchste sittliche Ideal! Ehe H. seine Ethik als Ausdruck der menschlichen Natur und Vernunft der christlichen entgegenstellt, möge er erst die Hunderte von philosophischen Systemen widerlegen, die mit demselben Rechte wie er den Anspruch erheben, die menschliche Natur und Vernunft zu repräsentiren. Wenn durch die philosophische Ethik Toleranz, Religions- und Lehrfreiheit gefördert werden soll, so kann das doch nur soviel heissen: man kann von jeder philosophischen Ethik halten, was man will. Auf diesen Standpunkt

muss sie sich allerdings schon wegen der traurigen Zerfahrenheit, die auf philosophischem Gebiete herrscht, stellen; wie sie aber so noch auf unangreifbarere Voraussetzungen sich stützen soll, als die christliche Ethik, wie die Menschheit auf solch wackelige Grundlage ihr ganzes Leben und Thun stellen soll, ist nicht zu begreifen.

Doch soll nach Höffding die christliche Moral ursprünglich auf ganz anderen Grundlagen geruht haben, als die spätere theologische Moral. Während die Sittlichkeit Jesu reine Menschenliebe war, wurden „durch die vorzüglich von Paulus begründete dogmatische Entwickelung des Christenthums theologische Lehren von entscheidender Bedeutung für die christliche Ethik. Nun erhält das Christenthum zwei Principien, den Glauben und die Liebe, deren völlige innere Harmonie herbeizuführen nie gelungen ist. Die Glaubensverschiedenheiten setzten der Menschenliebe Schranken. Der entscheidendste Massstab des Werthes eines Menschen ward nun nicht der, ob er ein inniges und liebevolles Gemüth besass, reinen Herzens war und die Wahrheit suchte, sondern der, ob er den rechten Glauben hatte. Erst da, wo die Glaubensverschiedenheiten ebenso behandelt werden, wie das Christenthum selbst nationale und andere äussere Verschiedenheiten behandelt hatte, erst da hat die grosse ethische Idee, die im ältesten Christenthum ausgesprochen wurde, ihre volle Entwickelung erreicht."

Merkwürdig, ein dänischer Philosoph des 19. Jahrhunderts hat erst den wahren Sinn der Moral Jesu erfasst, der dem grossen Apostel Paulus verschlossen blieb! Und zwar erst seit dem Jahre 1880; denn nach des Verf's. eigenem Geständniss hat er in seiner in jenem Jahre erschienenen Schrift: „Ueber die Grundlage der humanen Ethik" diesen Widerspruch in der christlichen Ethik noch nicht gekannt. Nun, dann brauchen wir uns mit der Widerlegung dieses doppelten Christenthums nicht sehr viel abzumühen, in einer folgenden Schrift wird der Verf. vielleicht wieder eine andere Entdeckung gemacht oder von radicalen Theologen einen anderen Einfall sich haben plausibel machen lassen.

Wer aber auch nur oberflächlich die Evangelien gelesen hat, dem kann nicht entgehen, dass Jesus Christus auf den rechten Glauben ein ebenso starkes Gewicht legt, wie auf die Nächstenliebe. Denn wer nicht glaubt, soll verdammt werden, der Glaube an Jesus bringt nicht den Frieden, sondern das Schwert, er zerreisst die zärtlichsten Familienbande, wer Vater und Mutter mehr liebt als ihn, ist seiner nicht werth.

Eine grobe Entstellung und Verleumdung, die allen Thatsachen ins Angesicht schlägt, ist die Behauptung, es sei dem späteren Christenthum nicht gelungen, völlige innere Harmonie zwischen Glauben und Liebe herbeizuführen. Selbst die fanatischsten Feinde des Christenthums können eine solche heldenmüthige Liebe, wie sie sich auf Grund des

kirchlichen Glaubens immer bethätigt hat und bis auf unsere Tage bethätigt, nicht verkennen. Mögen sie doch etwas nur annähernd Entsprechendes auf Grundlage einer atheistischen Moral uns vorführen! Ist je in der Kirche ein inniges liebevolles Gemüth, ein reines die Wahrheit suchendes Herz geringer geschätzt worden, als von der gottlosen Welt? Selbst Paulus, der das Princip der Liebe dem Glauben geopfert haben soll, erklärt: Wenn ich Glauben hätte, dass ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich Nichts. Das Christenthum verlangt nicht bloss Liebe gegen Glaubensgenossen, sondern gegen alle Menschen, nie und nirgends hat die Glaubensverschiedenheit der Menschenliebe Schranken gesetzt. Selbstverständlich verlangt eine geordnete Nächstenliebe, dass wir denen, die uns in irgend einer Beziehung näher stehen, auf uns angewiesen sind, mehr als Fernerstehenden unsere Sorgfalt zuwenden.

Wenn nun Höffding die Ausschreitungen einiger Theologen und Philosophen uns aufbürdet, welche behaupten, „der Mord sei keine Sünde, wenn Gott den Mord vorgeschrieben hätte“, so hat eine solche Beweisführung denselben Werth, als wenn ich gegen das Wohlfahrtsprincip Höffdings die Thatsache anführen wollte, dass manche Vertreter desselben die augenblickliche Lust als höchstes Moralprincip aufgestellt haben. Mit besserem Rechte, als er gegen das Auctoritätsprincip polemisirt, könnte ich gegen das Wohlfahrtsprincip argumentiren: Wenn es zum Wohle der Menschheit einmal nöthig wäre, zu lügen, einen falschen Eid zu schwören, dann wären diese Verbrechen gute Werke. Jedenfalls kann der Fall, dass durch eine Schandthat das Glück vieler Menschen gefördert werde, weit leichter eintreten, als dass Gott eine Sünde befiehlt. Es ist absolut unmöglich, dass Gott etwas anderes als was der Sittlichkeit gemäss ist, uns vorschreibe. Aber, argumentirt Höffding weiter, wenn Gott erst etwas als gut erkennt, und darnach dieses will, so beugt sich sein Wille einem Gesetz und einer Regel, und sein Wille ist also nicht an und für sich die Ursache, dass das Gute gut ist. „Auch diejenigen, welche sich die vertrauteste Kenntniss der Psychologie der Gottheit beilegen, werden doch etwas bedenklich werden bei der Getheiltheit, die hierdurch im Wesen der Gottheit statuirt wird.“

Ohne uns eine genaue Kenntniss der Psychologie der Gottheit anzumassen, können wir doch mit aller Bestimmtheit sagen, dass der allerheiligste Wille nur Gutes wollen kann, dass derselbe also eine Schranke an der sittlichen Ordnung haben muss. Das ist aber keine Abhängigkeit von etwas ihm Aeusseren, sondern von seinem eigensten heiligen Wesen, welches den Urgrund der sittlichen Ordnung bildet. Wie das göttliche Erkennen nicht dadurch abhängig wird, dass es nur Wahres erkennen kann, so nicht sein Wollen, weil es nur auf Gutes gerichtet sein kann:

sein Wesen ist ja wie der Grund aller Wahrheit, so aller Sittlichkeit.

Hier tritt nun die Behauptung, als wenn das Auctoritätsprincip mit einer wissenschaftlichen Ethik im Widerspruch stehe, in ihrer gänzlichen Haltlosigkeit hervor. Wenn wir nämlich von den einfachen Gläubigen absehen, für welche der Wille Gottes wie den Grund aller Sittlichkeit bildet, so auch den Inhalt des Sittengesetzes bestimmt, muss die wissenschaftliche Theologie und noch mehr die christliche Philosophie durch rein natürliche Forschung aus der Natur der Dinge finden, was sittlich gut und was sittlich schlecht ist; der Inhalt des Sittengesetzes wird ja selbst von der Moraltheologie zum geringsten Theile der Offenbarung entnommen, die uns nur sehr allgemeine sittliche Vorschriften gibt. Es bleibt also der Philosophie die vollste Freiheit, durch rein natürliche Betrachtung aus dem Wesen des Menschen die sittliche Weltordnung abzuleiten. Erst dann tritt das Auctoritätsprincip nicht gegensätzlich sondern ergänzend hinzu, um dem so construirten Sittengesetze seine eigentliche Geltung, dem sittlichen Thun seinen absoluten Werth zu vindiciren. Auch die mannigfachen Motive, welche die Philosophie aus ihren höchsten Moralprincipien ableitet, nimmt die christliche Ethik dankbar an, um durch sie dem menschlichen Willen mächtige Impulse zu verleihen: nur muss sie darauf bestehen, dass allein die Bezugnahme auf Gott letztes und durchschlagendes Motiv zu einem sittlichen Leben bietet.

Der Gedankengang, der Höffding zu seinem eigenen höchsten Moralprincip führt, ist nun kurz folgender. In der Beurtheilung der menschlichen Handlungen als sittlich guter und sittlich schlechter liegt eine Werthschätzung. Es kommt also das ethische Problem auf die Frage zurück: „Auf welchen psychologischen Voraussetzungen beruht die Thatsache, dass eine allgemeine und objective Werthschätzung menschlicher Handlungen erstrebt wird?“ Darauf wird nun als erste Antwort die Behauptung aufgestellt: „Dass alle Werthschätzung von Handlungen ein Subject voraussetzt, welches Lust und Unlust zu fühlen vermag.“ Damit wird also mit klaren Worten die Lust als höchster und letzter Werthmesser, als letzter Grund der Sittlichkeit hingestellt. Dass wir den Verfasser nicht missverstehen, ergibt sich auch aus der Begründung jenes Werthmessers. „Die Werthschätzung setzt ja voraus, dass man an die Handlungen eine Forderung richtet, welcher sie in höherem oder geringerem Grade entsprechen können. Eine solche Forderung steht aber ganz unmotivirt, wenn die Handlung keine Lust oder Unlust zu erwecken vermag. Dies ist nur eine andere Form des oben ausgesprochenen Satzes, dass alle Werthschätzung ein Ziel voraussetzt, nach welchem die Handlung sich messen lässt. Ein Ziel wird nur gesetzt, weil der Gedanke an die Wirkung der Handlung Lust erregt.“

In dieser Deduction wird offenbar der subjective Antrieb zu einer Handlung, zu einer Zwecksetzung, zu einer Werthschätzung, mit dem objectiven Werthe, mit dem Zwecke selbst verwechselt. Wir können allerdings nichts wollen, ausser was uns angemessen ist, d. h. einigermassen gefällt, Lust bereitet; wir können an uns und Andere keine nachdrückliche Forderung stellen, wenn die Aussicht auf Lust der Forderung nicht Nachdruck verleiht, wir werden keine Handlungen als Mittel zu einem Zwecke hinrichten, wenn nicht der Zweck selbst uns sympathisch ist, also Lust bereitet. Aber daraus folgt mit nichten, dass die treibende Lust selbst der Handlung ihren objectiven Werth verliehe. Die Handlung, z. B. das Almosengeben, die Selbstbeherrschung, behält ja diesen Werth, wenn auch kein Mensch dieselbe je in Ausführung bringen sollte.

Oder glaubt Höffding, dass auch der objective Werth des Almosengebens in der Lust bestehe, die ich dem Dürftigen bereite, der Werth der Selbstbeherrschung in der momentanen oder dauernden Selbstzufriedenheit? Das beweisen seine Gründe nicht, er würde sich aber damit auch auf den Standpunkt des nacktesten Hedonismus stellen, der die augenblickliche Lust zum Princip der Sittlichkeit macht. Es ist ja doch ganz evident, dass der Nächstenliebe ein unendlich höherer Werth zukommt, als die vorübergehende Freude, die ich meinen Mitmenschen durch eine Gabe oder selbst durch ein heldenmüthiges Opfer bereitet habe.

Es ist nicht recht consequent, wenn Höffding trotz des Lustprincips nun behauptet, auf dem Standpunkte „der Souveränität des Augenblicks" falle alle Werthschätzung weg, consequenter aber auch ungereimter ist die Behauptung, ein solcher Standpunkt sei „gar nicht ohne Berechtigung" . . . , da zwar hier der Unterschied zwischen gut und Lust völlig aufhörte, aber „die Ethik selbst ihre Berechtigung darlegen muss, das Aufgeben einer Befriedigung im einen Augenblicke zum Besten anderer Augenblicke zu fordern". Wenn der Werth der Handlung durch die zu erzielende Lust gemessen wird, dann hat schon jeder augenblickliche Genuss seinen Werth, ja die sittliche Güte zeigt sich dann in der Handlung viel anschaulicher, als wenn sie erst auf einen weiteren lustbringenden Zweck bezogen werden muss, um nach Höffding'scher Ethik sittlich zu werden.

Auf dem Standpunkt des Lustprincips lässt sich allerdings die Souveränität des Augenblicks nicht widerlegen, da derselbe aber evident verwerflich ist, so ist damit das Princip selbst gerichtet. Dieser Standpunkt ist durchaus verwerflich, da der Mensch in jedem Augenblicke sich bewusst bleiben muss, dass der Genuss nicht den besonderen und allgemeinen Zwecken der in Rede stehenden Handlung widersprechen darf. Er muss z. B. beim Essen den Genuss nicht so einseitig verfolgen,

dass der Zweck des Essens, die Ernährung und Kräftigung, beeinträchtigt wird. Bei jedem Genusse muss sich der vernünftige Mensch fragen, ob er seiner allgemeinen Bestimmung entspricht oder nicht. Denn kein Mensch darf je davon absehen, dass er, wie den Grund seines Daseins, so seine Bestimmung nicht in sich, sondern in einem Höheren hat. Für jeden Augenblick des Lebens ist es verwerflich, den Genuss bis zur Trübung der Vernunft zu treiben, keinem Menschen kann es je erlaubt sein, sich über seine Stellung hochmüthig zu erheben u. s. w. Also kann von einer Berechtigung des Augenblicksgenusses nicht die Rede sein, es ist eine handgreifliche Ungereimtheit zu behaupten: „wenn das Princip der Souveränität des Augenblicks sich praktisch durchführen liesse, so würde kein Räsonnement dasselbe umstürzen können."

Die Art und Weise, wie Höffding die Unterordnung des Augenblicks unter höhere Zwecke, zunächst unter die Totalität des Lebens zu begründen sucht, zeigt erst recht deutlich die Unhaltbarkeit seines Lustprincips. Höchstens würde damit die Unmöglichkeit der praktischen Unausführbarkeit einer solchen Moral bewiesen sein: daraus folgt aber noch lange nicht die sittliche Schlechtigkeit derselben. Wenn aber nun Jemand nur noch einen Augenblick zu leben hätte, und also den Augenblick einem weiteren Leben nicht zu opfern brauchte, könnte er dann alle Lust geniessen, z. B. alle geschlechtlichen Ausschreitungen begehen?

Höffding fährt fort: „Es gibt wohl kaum ein einziges bewusstes Individuum, bei dem sich nicht Instincte und Triebe regten, die über den Augenblick hinausführten . . . Bei jedem Nachdenken über sich selbst und sein Handeln wird das Individuum sich über die einzelnen Augenblicke in ihrer Verschiedenheit und Isolirtheit erheben und sein Gefühl wird (in den Augenblicken des Nachdenkens wenigstens) der Art und Weise entsprechen, wie das Leben als Ganzes, und nicht nur der einzelne Augenblick, sich dem Bewusstsein darstellt."

Es ist eine unbeweisbare Behauptung, dass die Instincte und Triebe der Menschen über den Augenblick hinausführen, dass er ein stärkeres Gefühl für das Glück des ganzen Lebens als für das des einzelnen Momentes habe. Auf den Augenblick ist der Trieb und Instinct viel mächtiger gerichtet als auf eine unbekannte ferne Zukunft. Nur die Ueberlegung, dass es unvernünftig und verwerflich ist, dem Augenblicke das Ganze zu opfern, kann die Souveränität der augenblicklichen Lust brechen. Die Vernunft muss, abgesehen von allen Trieben, ja trotz des entgegengesetzten heftigsten Triebes nach momentanem Genuss dem ganzen Leben einen höheren Werth beilegen als dem Augenblicke, die dauernde Befriedigung der vorübergehenden vorziehen.

Wenn nun gar Jemand gerne auf das längere Leben und das Glück eines Lebens verzichten möchte und eben nur den Augenblick geniessen

will — dieser Fall ist jedenfalls nicht unmöglich — welche Verpflichtung kann dann auf dem Standpunkt des Lustprincips für ihn bestehen, den Augenblick zu opfern? So gibt es also für Höffding keine Möglichkeit, dem Aristipp'schen absoluten Hedonismus zu entrinnen.

Ebenso ist es ihm unmöglich, den Individualismus oder Egoismus zu überwinden. Nur dadurch, dass der Mensch Gefühle besitzt, die über ihn hinausführen, sympathische Gefühle, deren Unlust und Lust durch die entsprechenden Gefühle Anderer bestimmt werden, soll es möglich sein, den Egoismus ethisch zu überwinden. „Es gilt vom Individualismus oder dem Principe der Souveränität des Individuums, was von der Souveränität des Augenblicks galt: dass er nicht durch Räsonnement umzustürzen ist. Ein absoluter Individualist oder Egoist würde absolut unangreifbar sein. Wenn die Behauptung des eigenen Lebens in dessen Einheit und Fülle der einzige von ihm anerkannte Zweck ist, so gibt es keinen logischen Uebergang von diesem Standpunkt zu einem andern. Soll eine Veränderung geschehen, so muss das die Werthschätzung bestimmende centrale Gefühl dadurch verändert werden, dass es an einen mehr umfassenden Kreis von Vorstellungen geknüpft wird, als derjenige war, welcher nur das eigene Leben des Individuums betrifft."

Freilich, wenn Jemand berechtigt ist, sich als vollständig unabhängiges Wesen anzusehen, den Zweck seines Lebens in sich selbst zu suchen, der kann keine Pflicht haben, sich Andern unterzuordnen. Kann aber nur ein Narr sich eine solche Unabhängigkeit beilegen, so gibt es auch auf dem Standpunkte des isolirten Individuums sittliche Pflichten. Jedenfalls können dieselben durch sympathische Gefühle nicht erzeugt werden. Das Gebot der Pflicht ist ein absolutes, für Alle gleiches, während die Sympathie ein sehr schwankendes, unter Umständen trügerisches Gefühl ist, ja Manche fühlen von der gerühmten Sympathie gar nichts. Das Gefühl des Hungers ist beim Diebe, das der Rache ist beim Mörder so stark, dass kein sympathisches Gefühl dagegen aufkommen kann.

Die Unzulänglichkeit des Höffding'schen Moralprincips und der Grund der Unzulänglichkeit tritt recht grell hervor an der Stelle, wo er das Bentham'sche Wohlfahrtsprincip ergänzen zu können glaubt. „Es war der Hauptfehler Benthams, dass er nicht deutlich sah, wie ein subjectives Princip die Voraussetzung des objectiven bildet. Er forderte ein objectives Princip, um die verschiedenen subjectiven Anschauungen auf dem ethischen Gebiete zu controlliren, und fand ein solches im Princip des möglichst grossen Glücks für möglichst viele. Aber die Subjectivität (das Gewissen), welche durch das objective Princip regulirt werden soll, ist immer selbst die Grundlage der Anerkennung dieses Princips. Eine Ethik, welche dies ausser Augen lässt, erhält stets einen dogmatischen Charakter, wie sehr ihr Princip sich auch während der

speciellen Discussion zum Leitfaden eignen möchte. Die philosophische Ethik muss ausdrücklich constatiren, auf welchem Standpunkte die werthschätzende Subjectivität sich befindet . . . Ein jedes Princip der Werthschätzung von Handlungen stützt sich auf bestimmte psychologisch-geschichtliche Voraussetzungen. Wer das Princip der möglichst grossen Wohlfahrt für die möglichst grosse Anzahl bewusster Wesen theoretisch anerkennen und praktisch anwenden soll, der darf kein Egoist oder Individualist, kein fanatischer Patriot oder Sectirer sein, sondern er muss imstande sein, die menschlichen Handlungen mit uninteressirter und universaler Sympathie zu betrachten. Dies ist die subjective Voraussetzung des objectiven Princips. Von dieser abgesehen, ist es nur eine intellectuelle Curiosität, wenn man das Princip bei der Beurtheilung anwendet und Consequenzen aus demselben herleitet."

Allerdings wenn ein Mensch gegen das Wohl Anderer völlig gleichgültig wäre, gäbe es für ihn keinen subjectiven Gefühlsantrieb, allgemeines Wohl zu fördern, aber auch für den verhärtetsten Egoisten besteht die Pflicht, und das Gewissen kündigt sie ihm mit unerbittlicher Strenge an, dass er gegen die Wohlfahrt der Menschheit nicht gleichgültig sein darf.

Höffding unterscheidet also nicht zwischen dem sittlichen Werthe einer Handlung und der Sanction, beziehungsweise Verpflichtung des Sittengesetzes. Ich erkenne nothwendig ohne alle Gefühle und Triebe in jedem sittlichen Thun, insbesondere auch in der Förderung von Menschenwohl eine eigenartige Güte, die man mit dem besonderen Ausdrucke ‚sittlich' auszeichnet. Ich muss dieselbe als eine absolute, unvergleichliche anerkennen, woraus sich ihr Zusammenhang mit einem unendlichen Gute ergibt. Also hängt der Werth der Sittlichkeit von gar keinen subjectiven Momenten ab. Anders, wenn es sich darum handelt, ein freies Wesen zu bestimmen, nach jener Werthschätzung auch zu handeln. Hier können Gefühle der Sympathie einen, freilich recht schwachen Impuls zum sittlichen Wollen und Handeln verleihen, aber eine absolute Pflicht, eine unwiderrufliche Sanction können sie nicht festsetzen. Dieselbe kommt nur dadurch zu Stande, dass unser Wille durch sein unablegbares Grundstreben nach Glückseligkeit mit unzerreissbaren Banden an die Sittlichkeit geheftet ist. Er muss seine Glücklichkeit wollen; er kann sie nicht ohne Sittlichkeit erlangen. Also ist er mit derselben Nothwendigkeit an diese wie an seine Seligkeit gebunden. Erst durch diese Anordnung der höchsten sittlichen Auctorität verliert das Sittengebot seinen „dogmatischen" Charakter und erhält eminent praktische Bedeutung. Daneben muss freilich immer noch ein objectives Moralprincip bestehen, welches den Inhalt des Sittengesetzes bestimmt. Ein solches kann aber nicht das

Wohlfahrtsprincip sein, schon aus dem einfachen Grunde, weil dieses nur einen Specialfall aller Sittlichkeit bezeichnet; es gibt auch Pflichten gegen sich selbst und gegen Gott.

Die Sanction als eine von der Auctorität verhängte Strafe und verliehene Belohnung wird von Höffding gänzlich verworfen: das Strafrecht hat ihm lediglich pädagogische, keineswegs ethische Bedeutung. „Welche ethische Bedeutung könnte es haben, dass hier ein nicht aus der Handlung selbst entspringendes Gefühl der Lust und des Schmerzes hinzutrete? Weil ich jetzt gut handle, warum soll ich dann in einem folgenden Augenblicke ein Lustgefühl erlangen? Weil ich jetzt böse handle, warum soll ich dann in einem spätern Augenblicke einen Schmerz leiden? Ethisch betrachtet liegt hierin nichts Selbstverständliches. Die ganze Vorstellung von Belohnung und Strafe ist in der Pädagogik, nicht in der Ethik zu Hause. Es kann für die Erziehung nothwendig sein, dass Belohnung und Strafe die Macht vermehren, die das Gefühl von dem Werth und der Bedeutung der Handlung nicht immer in hinlänglichem Grade besitzt, ist aber keine unmittelbare ethische Nothwendigkeit. Wenn man behauptet, der Gedanke einer Widervergeltung sei ein und für sich klarer Gedanke, so thut man dies, weil man sich von einem Instinct (zur Rache oder zum Dank) leiten lässt, dessen ethische Berechtigung und Nothwendigkeit nicht von vorn herein gegeben sind. Das Selbstverständliche ist sehr oft das Blinde. Das Unwillkürliche des Antriebs bewirkt, dass man nicht nach Gründen fragt, und dann meint man, es seien auch keine Gründe nöthig."

Dass auch ein unwillkürlicher Instinct den Menschen wie jedes erkennende Wesen zur Vergeltung treibt, kann nicht zur Verdächtigung, sondern nur zur Bestätigung der Vernunftgemässheit der Belohnnng und Strafe dienen. Sind die Triebe und Gefühle, welche dem Familienleben zu Grunde liegen, darum weniger edel und naturgemäss, weil die Thiere in der Brunst ähnliche Regungen zeigen? Es liegt ja auch auf der Hand, dass wir nicht bloss nach instinctmässigem Triebe, sondern mit voller Klarheit der Erkenntniss urtheilen, für gespendete Wohlthaten sei es Pflicht, wenigstens Dank abzustatten; selbst demjenigen, der wenig instinctmässige Neigung dazu verspürt, erklärt das Gewissen, dass Undankbarkeit eine Pflichtverletzung ist. Also beruht die Belohnung jedenfalls nicht auf Instinct, die Strafe aber noch weniger. Denn wenn uns unser Gewissen wegen einer Schuld Vorwürfe macht und für strafwürdig erklärt, wo ist da eine Spur von Rachegefühl zu finden? Die Rache kann doch höchstens eine Strafe begründen, die an anderen vollzogen werden soll, an denen man sich dadurch rächen will.

Es ist aber auch nicht schwer, die Gründe für die Forderung der Vergeltung aufzufinden. Die Sünde ist wesentlich Verletzung eines

Systems von Beziehungen, es ist die Störung der sittlichen Ordnung oder doch eines besonderen Gebietes derselben. Wer z. B. unmässig ist, stört die Ordnung innerhalb seiner Natur; wer gegen seine Eltern sich verfehlt, stiftet Unordnung innerhalb der Familie u. s. w. Eine solche Störung ruft aber mit Nothwendigkeit eine Reaction des ganzen Systems gegen ihren Feind hervor: und das ist die innere Sanction, welche auch Höffding nicht in Abrede stellt. Sie reicht aber schon hin, um seinen Satz als irrig darzuthun, dass aus meinem jetzigen Bösesthun nicht folgt, dass ich später Unlust erleiden müsse. Dass aber diese innere Sanction hinreichend sei, um ein ethisches Leben zu ermöglichen, kann Höffding nur behaupten, wenn er vom menschlichen Herzen gar keine Kenntniss hat.

Aber darauf kommt es hier auch nicht in erster Linie an: Jedes Ordnungsgebiet muss von einer concreten Auctorität verwaltet und geschützt werden: die individuelle Ordnung vom Gewissen, die häusliche Ordnung vom Familienvater, die staatliche von der Regierung, die allgemeine sittliche Ordnung von dem höchsten Gesetzgeber. Es ist aber die erste und natürlichste Pflicht und das unveräusserliche Recht der Auctorität, gegen jede Verletzung der ihr unterstehenden Ordnung positiv zu reagiren, die Störung wieder aufzuheben; dies ist aber nur dadurch möglich, dass der Schuldige eine Strafe erleidet, welche ihn so tief herabdrückt, als er sich ungebührlich erhoben hatte.

Auch in Betreff der Unterscheidung zwischen Pflicht und Recht oder Verdienst glaubt sich Höffding als Lehrmeister der Kirche aufwerfen zu können. „Kann man mehr thun als seine Pflicht? Kann man sich ein Verdienst einlegen, indem man die Forderung, die sich in ethischer Beziehung stellen lässt, übertrifft? — Diese Frage lässt sich nur von einem Standpunkte bejahen, der sich die ethische Forderung von aussenher, entweder von einer übernatürlichen Auctorität oder von anderen Menschen an den Einzelnen gestellt denkt, eine solche äussere Forderung oder Erwartung kann man übertreffen, nicht aber die innere Forderung des Gewissens. Der Katholicismus gibt eine bejahende Antwort . . . Die populäre Ethik, die geneigt ist, sich das ethische Gesetz als mehr oder weniger einem juristischen Gesetz ähnlich zu denken, behauptet ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Pflichtmässigen und dem Verdienste. Dasselbe ist der Fall, mit Ethikern wie Mill und Bain. Es ist nicht leicht zu sehen, wie man, ohne bei einer solchen äusseren Auffassung des ethischen Gesetzes stehen zu bleiben, den Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst aufrecht erhalten kann. Derjenige, dessen Gewissen hinlänglich entwickelt ist, muss es als seine Pflicht fühlen, alles was in seinen Kräften liegt, zur Förderung des Wohles der Welt zu thun . . . Selbst die höchste Aufopferung, die ein Mensch üben kann,

ist einfach seine Pflicht, wenn sie unter den vorliegenden Verhältnissen wirklich nützlich und möglich ist."

Es macht einen eigenthümlichen Eindruck, wenn die Kirche, welche seit Jahrtausenden die Völker durch Wort und That in der Sittlichkeit erzogen und gefördert und eine unzählbare Menge zu heldenmüthiger Tugend angeleitet hat, von spätgeborenen theoretisirenden Systembauern sich über sittliche Forderungen belehren lassen muss. Von Tugendschwätzern, deren jeder dem Anderen widerspricht und die durch ihre Gegensätze zu dem gemeinen Menschenverstande und der alltäglichen Erfahrung deutlich beweisen, dass sie noch nie den Versuch gemacht haben, ein sittliches Leben consequent durchzuführen, muss sich die bestellte Lehrerin der Moral meistern lassen.

Auch wenn man die sittlichen Gebote nicht als Forderungen einer äusseren Auctorität, sondern als immanentes Gesetz unserer Natur und der sittlichen Ordnung betrachtet, muss jedem vernünftigen Menschen einleuchten, dass er nicht alles zum Wohle der Menschheit zu thun verpflichtet ist, was in seinen Kräften steht. Man müsste einen gewissenhaften Menschen gerade zur Verzweiflung treiben, wenn man eine solche Forderung an ihn stellen wollte. Nur einige wenige christliche Heiligen haben den Heldenmuth, und unter dem Einfluss der göttlichen Gnade die Kraft gehabt, sich während ihres ganzen Lebens immer für das Bessere, Vollkommenere zu entscheiden. Kann die irrreligiöse Moral auch nur einem Menschen solche Kraft einflössen? Und sie ist so naiv, sie allen Menschen zuzumuthen? Also schon aus dem sehr triftigen Grunde, weil man sonst die Menschen für das Irrenhaus reif machen würde, muss „sich die populäre Ethik an ein gewisses gewohnheitsmässiges, durchschnittliches Ziel halten."

Aber selbst wenn man den unpraktischen Rigorismus Höffdings nicht gerade so ernst nimmt, wie er dem Wortlaute nach zu fassen wäre, zeigt er sich als ganz unhaltbar. Ich zweifle nicht, dass unser Moralist täglich einige Pfennige Almosen mehr geben könnte als er thatsächlich gibt; ob er das höchste von ihm zu erschwingende Maas einhalte, darf billig bezweifelt werden. Ist es nun Sünde, dass er weniger gibt? Jedenfalls könnte er, ohne seiner Gesundheit zu schaden, seinem Vermögen Abbruch zu thun, sich seines „Trunkes abthun", oder wenn dies eine allzu starke Zumuthung ist, einen etwas geringeren Wein trinken, um die Ersparnisse den Armen zuzuwenden. Ist es nun Sünde, dass er es nicht thut? Wenn wir von ihm verlangen, er solle auf die Ehe verzichten, um alle seine Zeit und Kräfte dem Wohle der leidenden Menschheit zu opfern, so wird er das für zu schwer erachten. Aber dass es möglich ist, beweisen die Millionen, welche aus religiösen Motiven diese gänzliche Hingabe zum Wohl der Menschheit geübt haben und noch üben. Freilich für die weltliche Moral, die sich immer ihrer eigenen

Kraft und Uneigennützigkeit rühmt, ist solche sittliche Höhe unerreichbar. Höffding schiebt diese Verpflichtung freilich leicht von sich, indem er die naive aber vielsagende Bemerkung macht: Ritterlichkeit, Keuschheit, Selbstverleugnung seien Tugenden früherer Zeiten. (!) Jedenfalls aber könnte auch er, wenn ihm seine Frau stirbt, sich einer zweiten Ehe enthalten, um sich nun ganz dem Wohle der Nothleidenden oder der Aufklärung der Mitmenschen zu widmen. Warum erfüllt er diese „Pflicht“ nicht? Man sieht, der Verfasser hat ohne Kenntniss des ethischen Lebens seine rigorosen Forderungen gestellt.

(Wird fortgesetzt.) **Gutberlet.**

Philosophischer Sprechsaal.

Erwiderung auf die Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre.

(Nachtrag.)[1])

Wollen die geehrten Leser der Zeitschrift gestatten, dass wir — mit gütiger Erlaubniss der Redaction — nochmals den ‚Sprechsaal' benutzen für einen Nachtrag zu unsrer früheren Erwiderung. Bemerken zu ihrer Beruhigung gleich, dass wir uns kurz fassen werden und mit dieser Duplik unsererseits Schluss erklären.

Herr Isenkrahe löst den Widerspruch, der uns in seinen Ausführungen zu existiren schien, mit der scharfen Unterscheidung zwischen dem Dogmatismus der alten Schule und deren Erkenntnisslehre; für ihren Dogmatismus habe er nur Lob, keinen Tadel, für ihre Erkenntnisslehre aber, welche die wissenschaftliche Begründung des Dogmatismus umfasse, auch Tadel. Wir anerkennen nun die gemachte Unterscheidung als richtig und geben zu, dass Herr I. dadurch mit Erfolg den scheinbaren Widerspruch aufhebt. Aber genannte Unterscheidung tritt in den früheren Erörterungen des Kritikers durchaus nicht klar hervor. Z. B die in unserer Erwiderung S. 109 citirte Stelle: „Ich bin nämlich der Meinung, dass die Stellung, welche die aristotelisch-thomistische Schule in dieser Frage einnahm, nicht nur im Wesentlichen richtig etc.." wir sagen, diese Stelle kommt in einem Zusammenhang vor, in welchem nicht einfach vom Dogmatismus, sondern von der „wissenschaftlichen Begründung des Realismus" die Rede ist.

Im Weiteren erblickt Herr I. ein Missverständniss darin, dass wir den Vorwurf des Kriticismus als gegen die Verähnlichungstheorie gerichtet, aufgefasst hätten. Nach seinem Dafürhalten kann man sich weder durch genannte, noch durch eine andere Theorie des Kriticismus schuldig machen, sondern es kommt auf den Gebrauch an, den man von der Theorie macht; man verfällt in jenen Fehler, wenn Schlüsse für die Wahrheit des Erkennens aus derselben gezogen werden. — Darauf antworten wir durch folgende genaue Unterscheidung, die von grosser Wichtigkeit ist: Betrachtet man die Verähnlichungstheorie als

[1]) Vgl. Philos. Jahrbuch II. Bd. (1889) 3. H. S. 352 ff. und III. Bd. (1890) 1. H. S. 108 ff. und 3. H. S. 331 ff.

eigentlichen Beweis für die Wahrheit des Erkennens, welche vor Kenntniss dieses Beweises dahingestellt wurde, dann ist der falsche Kriticismus da. Aber diesen Gebrauch machten weder die Scholastik noch wir von der genannten Theorie. Wir haben in unserer Erwiderung[1]) das ausdrücklich hervorgehoben: „Die Scholastik setzte ohne Weiteres voraus, dass unser Erkennen wahr sei, wollte dieses nicht erst durch jene Theorie beweisen, aber nachweisen, wie das Erkennen verläuft.“ Diese Stelle zeigt deutlich, dass wir die Sache richtig verstanden, die Verähnlichungstheorie nicht nur als solche, sondern auch was den davon gemachten Gebrauch betrifft, gegen den Vorwurf des Kriticismus vertheidigten. Aus jener Theorie will man nicht durch Schlussfolgerung beweisen, dass der Mensch die Wahrheit erkennt, sondern nur wissenschaftlich erklären, wie er zur Wahrheit gelangt, die in der Uebereinstimmung zwischen dem erkennenden Subject und dem Object besteht, welche Erklärung nothwendig ist, wenn man überhaupt nicht nur beim Dogmatismus stehen bleiben, sondern eine wissenschaftliche Erkenntnisslehre will.

Wenn nun Herr I. uns dieses „Wie“ durch eine andere Lehre besser, befriedigender erklären kann, als es durch die Verähnlichungstheorie geschieht, dann sind wir bereit, dieselbe fallen zu lassen. Aber seine frühere Kritik bietet uns nur ein negatives Resultat, ohne dass etwas Positives an die Stelle gesetzt würde.[2]) Der Verfasser fühlt, dass eine bezügliche Frage sich dem Leser aufdrängt, weicht aber deren Beantwortung aus, indem er bemerkt: „Wenn man mich nun fragen sollte, was ich denn an die Stelle der Verähnlichung zu setzen gewillt sei, so muss ich mir die Gegenfrage erlauben, warum man das denn so genau wissen will. Soll etwa die Wahrheit des Erkennens so lange dahingestellt bleiben, bis eine plausible Theorie des Erkennens fertig ist? Das ist der Standpunkt des modernen ‚Kriticismus‘, von dem oben schon die Rede war.“ Aber offenbar machen wir uns nicht des Kriticismus schuldig, wenn wir verlangen, Herr I. solle uns eine Theorie geben, welche besser als die aristotelisch-thomistische Lehre zeigt, wie das als wahr vorausgesetzte sinnliche und intellective Erkennen verläuft. (Das in seiner früheren Abhandlung „Idealismus oder Realismus?“ Gebotene können wir nicht als genügenden Ersatz betrachten.) So lange uns Herr I. keine plausiblere Theorie, namentlich der intellectuellen Erkenntniss gibt, bekennen wir uns zu der nach unserem Dafürhalten wohlbegründeten Verähnlichungstheorie des Aristoteles und des heil. Thomas, die wir in ihrer Bedeutung zur Zeit eingehend dargelegt haben.

N. Kaufmann, Prof.

[1]) Phil. Jahrb. 1890. 1. H. S. 112.
[2]) Phil. Jahrb. 1889. S. 359.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Philosophische Studien von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1890. VI. Bd.

1. Heft. W. Wundt, Zur Frage der Localisation der Grosshirnfunctionen. S. 1. Gegenwärtig stehen sich in der Hirnphysiologie zwei Meinungen einander gegenüber. Die eine, von Flourens und Goltz vertreten, erklärt alle Gehirntheile für physiologisch gleichartig, die andere besonders von Munk energisch vertheidigte Hypothese nimmt gesonderte Localisationsprovinzen im Gehirn an. Gegen M. wendet sich insbesondere Wundt, insofern derselbe nicht bloss für die einzelnen Sinnesempfindungen (deren Exstirpation „Rindenblindheit" im Gefolge hat) eigene Gehirnpartien postulirt, sondern auch für die complicirten geistigen Acte, namentlich für die Erinnerung („Seelenblindheit"). W. bestreitet die neueste Aufstellung Munk's, dass „die specifischen Sinnesenergien" allein durch seine Theorie erklärt und begründet werden könnten. W. freilich bestreitet die specifische Energie der Sinne nach der Auffassung ihres Begründers, J. v. Müller, nach der jede Elementarnervenfaser nur auf einen specifischen Reiz reagiren soll; er ist der Meinung, nur durch eine Zusammenordnung bestimmter Nervenelemente werde eine specifische Energie möglich. Ja er ist der Ansicht, dass alle Nervenelemente ursprünglich so indifferent gegen jede Leistung waren, dass erst die Differenzirung aus der Gleichartigkeit sich herausgebildet habe; was jetzt akustische Nervenmasse ist, hätte bei anderer Gruppirung auch optische werden können und umgekehrt. Bei steigender Entwickelung freilich sei die Indifferenz in specifische Energie mit bestimmter Localisation übergegangen. Für Sinneswahrnehmung und Erinnerung nimmt er keine verschiedenen Nervencentren an; die gegentheilige Behauptung Munk's bezeichnet er als Phrenologie, überhaupt sei dessen ganze Theorie nur ein Gemisch aus alter Phrenologie und moderner Physiologie. Ebenso soll sich M. des Widerspruchs nicht bewusst geworden sein, der zwischen den specifischen Sinnesenergien im Sinne J. v. Müller's und der modernen Entwickelungslehre bestehe: jene seien nur die Uebertragung der Constanz der Arten auf die Nervenelemente. — **C. Lorenz, Untersuchungen über die Auffassung von Tondistanzen. S. 26.** Dem Begründer der Psychophysik, Fechner, galt die Auffassung der Tonintervalle als schlagendster Beleg für das Weber'sche Gesetz, nach welchem gleichen Reizverhältnissen gleiche Tondistanzen entsprechen:

das Verhältniss 2 : 3 z. B. wird in allen Octaven gleich, d. h. als Quinte aufgefasst. Aber Preyer, gestützt auf Beobachtungen von Delezenne und Seebeck sowie auf eigene Experimente, fand, dass innerhalb des Tongebietes von 120 bis 1000 Schwingungen in der Secunde die Unterschiedsempfindlichkeit mit wachsender Tonhöhe zunimmt. An der obern Grenze brauchen zwei Töne 7 Mal weniger zu differiren, als an der unteren, um noch als eben unterschieden aufgefasst zu werden. Fechner suchte dieses Ergebniss durch die Bemerkung unsicher zu machen, dass wohl Preyer nicht auf allen Tonhöhen mit gleich starken Reizen experimentirt habe. Triftiger sind die Einwände von G. E. Müller und Wundt, dass die gefundenen Resultate sich nicht auf einheitliche Beobachtungen, sondern auf Experimente von drei Beobachtern stützen. Darum nahm E. Luft unter Leitung Wundt's die Untersuchungen von Neuem auf. Auch er fand eine Zunahme der relativen Unterschiedsempfindlichkeit mit wachsender Tonhöhe bis in die Gegend von 1000 Schwingungen. Jedoch bezogen sich auch seine Beobachtungen auf eben merkliche Unterschiede C. Stumpf hat nun auch Beobachtungen mit übermerklichen Unterschieden angestellt, z. B. ungeübte Personen urtheilen lassen, welche von den zwei Tönen einer Quint, Terz in den verschiedenen Octaven eines Claviers der höhere sei. Er fand, „dass die Zuverlässigkeit solcher Urtheile bei Unmusikalischen von der Tiefe bis zu einer mittleren Region stark zunimmt und weiter hinauf innerhalb des musikalischen Gebietes wenig abnimmt." Doch hat St. zu wenig Beobachtungen zu Grunde gelegt, um das Resultat als sicher hinstellen zu können. Lorenz nahm daher die Versuche systematischer von Neuem auf, indem er eine Methode in Anwendung brachte, die bisher bloss bei Schätzung von Lichtintensitäten üblich war. Es wurden bei jedem Versuche drei Töne nach einander angegeben, ein tieferer T, ein mittlerer M und ein höherer H. M wurde nun so lange verändert, bis er den Versuchspersonen zwischen T und H in der Mitte zu liegen schien. Aber bald zeigte sich dieses Verfahren als unzulänglich. Nicht bloss wurden eine Mehrheit von Tönen als mittlere geschätzt, sondern bisweilen wurde, nachdem schon mehrere Töne als Mitte geschätzt waren, bei fortgesetzter Erhöhung des mittleren variabelen Tones derselbe wieder dem tieferen näher erachtet, und umgekehrt beim absteigenden Verfahren. So erwies sich diese Methode als unzweckmässig. Darum wurde folgendes Verfahren eingehalten. Es musste beurtheilt werden, ob M dem tieferen T oder dem höheren H näher liege. So wurden über 110,000 Urtheile theils von musikalisch gebildeten, theils von unmusikalischen Versuchspersonen abgegeben. Da natürlich sehr viele Urtheile falsche waren, wurde die Methode der richtigen und falschen Fälle herbeigezogen. So stellte sich heraus, „dass gleichen Unterschieden der Tonempfindungen gleiche absolute Unterschiede der Schwingungszahlen entsprechen, oder dass die Aenderungen der Tonempfindungen mit den Aenderungen der Schwingungszahlen proportional gehen." Mag dieses Resultat auch nur ein genähertes sein: jedenfalls kann mit Bestimmtheit behauptet werden, „dass die relative Beziehung zwischen Tonempfindung und Schwingungszahl nicht stattfindet," dass also das Weber'sche Gesetz nicht, wie Fechner glaubte, durch die Tonempfindungen eine directe Bestätigung findet. Weiter glaubt L. durch diese Versuche den Beweis

erbracht, „dass die Beurtheilung der Töne nach Intervallen durchaus nicht auf der unmittelbaren Auffassung derselben beruht, sondern auf andere Eigenthümlichkeiten der Töne oder besser Klänge, nämlich auf die Klangverwandtschaft, wie von Helmholtz gefunden worden ist, zurückgeführt werden muss. Nach der unmittelbaren Auffassung beurtheilen wir die Töne vielmehr so, dass zwischen den absoluten Unterschieden der Tonempfindungen und der Schwingungszahlen vollständige Proportionalität zu bestehen scheint." Jedoch ist die Klangverwandtschaft nicht das einzige Kriterium für die Beurtheilung der Intervalle, wie Helmholtz behauptet, sondern wir besitzen, wie Wundt hervorgehoben, „ausserdem ein unmittelbar in der Empfindung gelegenes Mass für endliche Tonhöhenunterschiede;" denn die Beurtheilung der Lage des mittleren Tones M zu den beiden Grenztönen T und H ist eine Vergleichung der beiden Distanzen TM und MH. Diese Distanzen wurden aber meistens in den Versuchen von Tönen gebildet, welche gar keine Klangverwandtschaft haben. So wurde z. B. in der vom Gehöre bevorzugten Octave 256—512 Schwingungen in der Secunde, zwischen diesen beiden Grenztönen Mv in den aufeinanderfolgenden Versuchen = 436, 384, 400, 428, 328, 432, 408 u. s. w. genommen, und über sein Verhalten zu 256 und 512 geurtheilt. Allerdings zeigt sich der Unterschied der Beurtheilung zwischen den harmonischen und unharmonischen Versuchsreihen, dass bei letzteren das Maximum der richtigen Schätzungen der Empfindungs-Mitte langsamer erreicht wurde als bei den harmonischen, dass also harmonische Intervalle leichter aufgefasst werden. In der Octave 256—512 ist das Urtheil darum sicherer, weil sie in Musik und Gesang gewöhnlicher verwandt wird. Die tieferen Töne verlangen eine längere Zeit zur Beurtheilung, weil sie langsamer an- und abklingen, bei den höheren wirkte die verschiedene Empfindungsstärke störend auf das Urtheil. — **W. Brix, Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwickelungsformen. (Fortsetzung.) S. 104.**

2. Heft. Götz Martius, Ueber die muskuläre Reaction und die Aufmerksamkeit. S. 167. L. Lange hatte durch Experimente nachgewiesen, dass die Zeiten der einfachen Reaction länger ausfallen, wenn die Aufmerksamkeit auf den zu erwartenden Sinnesreiz gerichtet ist, als wenn dieselbe sich der Bewegung oder den Bewegungsempfindungen, etwa dem Druck auf einen Registrirknopf nach dem Vernehmen eines Schalles zuwendet. Die vollständige (unverkürzte) Reaction nennt Lange und Wundt die sensorielle, die verkürzte, die muskuläre. Wundt erklärt die Verkürzung dadurch, dass die Uebung Gehirnreflexe hergestellt habe, was mit der Lange'schen Auffassung zusammenstimmt, der glaubt, dass bei der muskulären Reaction von den 5 Gliedern der Reactionszeit: 1) centripetale Leitung vom Sinnesorgan bis zum Gehör, 2) Perception, 3) Apperception, 4) Willenserregung für die auszuführende Bewegung 5) centrifugale Leitung vom Gehirn zu den Muskeln, der Wille fortfalle, wie er auch schon die Apperceptionszeit = 0 nimmt für den Fall, dass die Aufmerksamkeit durch einen vorhergehenden Schall auf den Reiz hingerichtet ist. Nun hat aber Münsterberg eine grosse Anzahl von Versuchen mitgetheilt, welche darthun sollen, dass die verkürzte (muskuläre) Reactionsweise nicht bloss bei einfachen Sinneseindrücken, wie Wundt annimmt, sondern auch bei complicirten Wahlacten geistiger Natur anwendbar sei, wo eine automatische durch Einübung

erworbene Coordination ausgeschlossen sei,[1]) woraus er dann unter andern den Schluss zieht, dass es keine Grenze zwischen psychophysischen und bloss physischen Vorgängen in Bezug auf das Bewusstseinsleben gebe. Martius findet vieles an diesen Versuchen und ihrer Beweiskraft auszustellen, er kommt gerade zu dem entgegengesetzten Resultate. „So ist denn das Ergebniss der bisherigen Erwägungen und Versuche, dass die Richtung der Aufmerksamkeit auf die Bewegung bei verwickelteren psychischen Processen die Reactionszeit in der Regel verlängert." Der Verf glaubt, auf seine eigenen Beobachtungen gestützt, behaupten zu dürfen, dass es auch bei der muskulären Reaction sich um bewusste Acte, nicht um Gehirnreflexe handelt, dass insbesondere auch der Reiz, auf den reagirt wird, percipirt wird. Aber wie erklärt sich dann die Zeitverkürzung der muskulären Reaction? Es sind zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder wird die Muskelbewegung in Folge der stärkeren Vorbereitung schneller ausgeführt, oder der Beginn der Bewegung ist ein früherer, weil die Reizvorstellung nicht den Grad des Bewusstseins zu erreichen braucht, damit die Bewegung zu Stande kommt, und weil die Aufmerksamkeit den Schritt von der Reizvorstellung bis zur Bewegungsvorstellung nicht erst auszuführen braucht. Das Zweite scheint dem Verf. wahrscheinlicher. — **G. Dwelshauwers, Untersuchungen zur Mechanik der activen Aufmerksamkeit. S. 217.** Wenn man die Reactionsdauer für verschiedene Bedingungen aufsteigend ordnet, so ergibt sich folgende Scala: 1. Muscul. React. mit Signal (129,78 bis 183,45), 2. Muscul. React. ohne Signal (184 bis 257,02), 3. Sensorielle React. mit Signal 279,66 bis 301.97), 4. Sens. React. ohne Signal (304,03 bis 323,87), 5. Unaufmerksame Reaction (382.2).[2]) Daraus ergibt sich, dass das Signal die Anpassung der Aufmerksamkeit begünstigt. Die von L. Lange gemachte Unterscheidung zwischen sensorieller und muskulärer Reaction ist durch die Versuche vollauf bestätigt worden. Zwischen der längsten muskulären und kürzesten sensoriellen Reaction betrug die Differenz noch 60 σ. Wenn das Signal dem Haupteindruck 1½ Secunden vorausgeht, wird die Reactionsdauer in allen Fällen am stärksten verkürzt; hier haben wir die kürzeste muskuläre (129.78 σ) und die kürzeste sensorielle Reaction (257.02 σ). Das Fehlen der Aufmerksamkeit verzögert die Reaction und zwar ziemlich constant. Der Verf. hat neben den exacten Messungen der Reactionen auch subjective Schätzungen derselben seitens der Reagenten hergehen lassen. Dieselben constatirten, dass unser Urtheil hierin sehr trügerisch ist: dasselbe hängt von einem Complexe von Elementen ab, der in jedem Augenblicke variirt. So die Muskel- und Druckempfindungen, die Hubgeschwindigkeit der Hand, die Zeit zwischen Eindruck und Willensimpuls; auch der Contrast modificirt den objectiven Thatbestand. Nach einer zu kurzen Reaction besteht die Neigung, die folgende zu verzögern und umgekehrt. Oft wird eine Reaction, welcher eine zu lange vorhergeht, als gut bezeichnet, sogar wenn sie zu lange ist. — **W. Wundt, Ueber die Methoden der Messung des Bewusstseinsumfanges. S. 250.** Zwei Methoden sind in Anwendung gebracht worden, um die Frage zu entscheiden, wie viele einzelne Vorstellungen gleichzeitig im Bewusstsein vor-

[1]) Beitr. z. exp. Psych. H. 1. S. 72.

[2]) Die Zahlen bezeichnen die Reactionsdauer in Tausendstel einer Secunde.

handen sein können. Die erste ist die der instantanen Beleuchtung durch den elektrischen Funken, oder die Anwendung des Fallchronometers, welche darthut, dass in dem entscheidenden Momente eine wenn auch beschränkte Mehrheit von Eindrücken unmittelbar und simultan appercipirt wird, während einige andere erst nachträglich, in der Erinnerung deutlich unterschieden werden. Eine scharfe Messung der Zahl gleichzeitiger Eindrücke lässt diese Methode nicht zu. Dazu dient die Methode der successiven Schalleindrücke Es wird festgestellt, wie viele zu einem Ganzen vereinigten Schalleindrücke noch von einem andern, wenig grösseren Ganzen unterschieden werden können. Dabei muss aber die Voraussetzung gemacht werden, „dass wir nur dann durch unmittelbare Anschauung complexe Sinnesvorstellungen qualitativ oder quantitativ als gleich oder verschieden auffassen können, wenn von den zwei mit einander verglichenen Vorstellungen jede als ein simultanes Ganze im Bewusstsein anwesend war. Wir werden dagegen nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern höchstens auf Grund einer mehr oder wenig verwickelten Reflexion einander ähnliche complexe Vorstellungen vergleichen können, wenn deren Bestandtheile zu verschiedenen Zeiten Inhaltsbestandtheile des Bewusstseins gebildet haben." Nun hat aber F. Schumann die Behauptung aufgestellt, es lasse sich die Gleichzeitigkeit der betreffenden Eindrücke nicht beweisen. Dagegen macht W. geltend, dass man bei momentaner Beleuchtung wie bei successiven Schalleindrücken recht wohl die Gleichzeitigkeit beurtheilen könne. „Man biete dem Auge bei instantaner Beleuchtung eine zusammengesetzte geometrische Figur, z. B. ein reguläres Sechseck, welches durch eine gerade in zwei viereckige Hälften getheilt ist. Dann biete man bei zwei folgenden Erleuchtungen je ein Viereck, das genau in Form wie Lage je einer der beiden Hälften der ersten Figur entspricht. Man wird finden, dass das Urtheil, die zwei letzten Figuren seien zusammengenommen der ersten gleich, immer erst nach einiger Zeit und auf Grund einer deutlich successiven Vergegenwärtigung und Vergleichung der beiden Theilfiguren mit dem Gesammtbilde zu Stande kommt." Aehnliches gilt von den successiven Schalleindrücken. Folgen dieselben nämlich nicht rasch genug hintereinander (über 4 Sec. Intervall), so „bleibt der einzelne Schalleindruck völlig isolirt. Wenn der ihm nachfolgende kommt, so fasst man ihn zwar als dem vorangegangenen gleich auf, aber man hat deutlich die Vorstellung, dass dies nicht geschieht, wenn er unmittelbar noch mit ihm und einer ganzen Reihe weiterer vorangegangener Eindrücke im Bewusstsein coëxistirt, sondern dass der schon verschwundene frühere Eindruck erst mittelst eines Erinnerungsactes reproducirt wird." Folgen aber die Eindrücke zu rasch hintereinander (unter 0,1 Sec. Intervall), so „hat man die Vorstellung einer rasch durch das Bewusstsein hindurcheilenden Folge von Eindrücken, von denen in einem gegebenen Momente mit dem gerade einwirkenden immer auch eine grössere, aber nicht näher bestimmbare Anzahl vorangegangener im Bewusstsein anwesend ist." „Wählt man nun Geschwindigkeiten, welche zwischen den angegebenen Grenzwerthen in der Mitte liegen, so ist die Erscheinung, die sich darbietet, der bei raschester Folge der Eindrücke zunächst darin ähnlich, dass man die deutliche Vorstellung hat, den neu eintretenden Pendelschlag nicht erst vermittelst eines Erinnerungsactes als gleich mit dem vorangegangenen zu empfinden, sondern weil man ihn mit

diesem und sogar mit einer Anzahl weiter vorausgehender Eindrücke unmittelbar in eine Gesammtvorstellung zusammenfasst." — **W. Brix, Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwickelungsformen. S. 261.** Dieser Schlussartikel beschäftigt sich vorzugsweise mit der Mannigfaltigkeitslehre und den transfiniten Zahlen G. Cantor's. Wir können an dieser Stelle nicht auf eine Darstellung dieser genialen und schwer fassbaren Theorie eingehen; ausführlich haben wir darüber in der „Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik" [1]) gehandelt.

2] Zeitschrift für exakte Philosophie. Herausg. von O. Flügel. Langensalza, H. Beyer. 1890.

Bd. 17., 4. Heft. C. S. Cornelius, Zur experimentellen Psychologie. S. 337. Der Verf. bespricht Experimente von H. Münsterberg über sensorielle und musculäre Reaction, welche Letzteren zu einer von der Wundt'schen abweichenden Auffassung der Verkürzung der Reactionszeit bei der Hinrichtung der Aufmerksamkeit geführt hatten.[2]) M. hat sein Augenmerk hauptsächlich auf complicirtere Reactionen gerichtet. Es wurde z. B. festgesetzt, dass die fünf Finger der Reihe nach den fünf ersten Zahlen entsprechen sollten, und also beim Aussprechen der 1 der Reagent mit dem Daumen, der 2 mit dem Zeigefinger u. s. w. eine Taste der elektrischen Claviatur drückte. Weiter wurden den fünf Fingern die fünf ersten Casus zugeordnet, so dass wenn z. B. ‚mir' zugerufen wurde, der Mittelfinger, wenn ‚mich', der Ringfinger zu reagiren hatte. Complicirter war das Verfahren, wo den Substantiven der Daumen, den Adjectiven der Zeigefinger u. s. w. entsprach. Die Schwierigkeit nahm zu, als die fünf Finger den Begriffen: Stadt, Fluss. Thier, Pflanze, Element, oder den Kategorien: Dichter, Musiker, Naturforscher. Philosophen, Staatsmänner zugeordnet waren, und z. B. beim Zurufen von ‚Rom' (oder ‚Goethe') der Daumen, von ‚Rhein' (oder ‚Gluck') der Zeigefinger die Reaction auszuführen hatte. Es ergab sich nun bei diesen Versuchen, dass, wenn die Aufmerksamkeit auf das zugerufene Wort gerichtet war (sensorielle React.), die Reactionsdauer mit der Complication zunahm, wenn dagegen auf die auszuführende Bewegung, die Reactionszeit ziemlich gleich blieb. Während nun Wundt die einfachen musculären Reactionen als Gehirnreflexe ansieht, welche sich durch Einübung ausgebildet haben und darum jedes Bewusstsein ausschliessen, dagegen die complicirteren mit Bewusstsein sich vollziehen lässt. ist M. der Ansicht, es handle sich auch bei den complicirtesten Reactionen um Associationen von Vorstellungen, welche durch die Vorbereitung zum Experiment sich gebildet, oder um physiologische Processe ohne bewusste Willensimpulse. Dies führt ihn auf die Frage nach dem Verhältnisse des Psychischen und Physischen überhaupt. Aller Metaphysik abhold, will er keine Hypothese von theoretischer Bedeutung darüber aufstellen, sondern nur eine bequeme Vorstellung von der Gesammtheit der Thatsachen geben. Darnach befolgen die physischen Zustände ihre Gesetze. die psychischen treten als Begleiterscheinungen von den causal bedingten physischen Zuständen auf. Dagegen bemerkt C., dass doch auch eine Wechselwirkung zwischen Psychischem

[1]) 88 Bd. S. 179 ff. „Das Problem des Unendlichen."

[2]) Vergl. Phil. Jahrb. oben S. 458.

und Physischem von den Thatsachen gefordert werde. Gegen die Missachtung der Metaphysik führt er einen treffenden Ausspruch Herbart's an: „Die bittersten Verächter der Metaphysik haben gewöhnlich eine doppelte falsche Metaphysik im Kopfe, neben einer, die sie bestreiten, noch eine andere, von der sie zum Streite die Waffen holen.“ C. ist übrigens zu einer sehr wohlwollenden Deutung der Münsterberg'schen Metaphysik geneigt, da er sie nicht sehr von Herbart'schen Anschauungen abweichend darzustellen bemüht ist. Aber schon der eine Umstand, dass Herbart mit Recht ein reales Substrat für die geistigen Erscheinungen postulirt, eröffnet eine unendliche Kluft zwischen ihm und dem leichtfertigen Positivismus Münsterberg's. Wenn letzterer ein Willensvermögen leugnet, so stimmt dies allerdings zu Herbart's Theorie, wenn er aber den Willen in einen Complex von Empfindungen im Sinne M.'s auflöst, so wird Herbart dagegen laut Protest erheben, weil damit der Wille selbst geleugnet und der vollendetste Sensualismus proclamirt wird.

Bd. 18., 1. Heft. Chr. A. Thilo, Ueber das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbart's. S. 1. Nicht einmal die Schüler Herbart's, geschweige denn die aussen Stehenden haben das zweite Buch der allgem. prakt. Philosophie Herbart's in gleicher Weise gewürdigt, wie das erste Buch. Verf. will nun keinen eigentlichen Commentar dazu liefern, sondern nur einige schwierige Stellen erläutern und über die Absicht H.'s aufklären. Wir sind durchaus mit dem Verf. einverstanden, dass es ein grosses, wenig anerkanntes Verdienst Herbart's ist, den Abstand der wirklichen menschlichen Sittlichkeit von den Idealen eingeschärft und damit den Menschen Demuth und Sehnsucht nach der Befreiung von den menschlichen Schranken durch die Religion eingeflösst zu haben. Nur ist nicht ersichtlich, was für eine theologische Ethik er vor Augen hat, wenn er behauptet, sie betone zwar die Erbsünde oder allgemeine Sündhaftigkeit, gebe aber meist keine genauere Auseinandersetzung, worin dieselbe bestehe. Die katholische Dogmatik und Moral kann dieser Tadel jedenfalls nicht treffen. — **O. Flügel, Zur Lehre vom Willen. S. 30.** Die Abhandlung enthält eine Kritik über den Aufsatz Külpe's: ‚Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie‘ in dem 5. Bd. der ‚Philos. Studien‘ von Wundt: Während K. erklärt, auf rein empirischem Wege das Wesen des Willens bestimmen zu wollen, das Herbart aus der Metaphysik abgeleitet, behauptet Flügel umgekehrt, Külpe's Fassung sei aprioristisch, die Herbart'sche den Thatsachen entsprechend und nichts anders, als Ausdruck von Thatsachen. Denn der einheitliche Trieb, der dunkele unbewusste Drang, welchen K. für den Willen ausgebe, werde durch die Thatsachen nicht bestätigt, wohl aber die Lehre Herbart's, welcher erklärt: „Dass der Bewusstseinsinhalt, welchen wir Wille nennen, keine besondere von den Empfindungen der Seele geschiedene Function der Seele sei, kann uns jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Wir sahen, dass es einen allgemein constanten Willen überhaupt nicht gibt, sondern nur zahllose Einzelwollungen, und dass diese lediglich eine bestimmte Anordnung sind von Wahrnehmungs-Vorstellungen und Erinnerungs-Vorstellungen, oder da alle Vorstellungen aus Empfindungen bestehen, eine bestimmte Anordnung von Empfindungen. Wenn K. den Fortschritt der neueren Psychologie darin sieht, dass sie in der Apperception, die nach Wundt mit dem Willen identisch ist, eine einigende Function des Seelen-

lebens gefunden, so erklärt Flügel dies umgekehrt als einen Rückfall in die veraltete und widerspruchsvolle Vermögentheorie. Er meint, es sei nicht für die complicirten Thätigkeiten ein dafür ersonnenes Vermögen zu statuiren, sondern mit der neueren Naturwissenschaft das Complexe in elementare Vorgänge aufzulösen, auf welchem Wege sich der Wille im Sinne Herbart's ergebe. — **C. S. Cornelius, Zur Theorie der Aufmerksamkeit. S. 68.** Es ist eine bekannte Erscheinung, dass die Wahrnehmung schwacher Reize periodischen Schwankungen unterliegt. Alle 2—4″ wird ein schwacher Schall z. B. der Tiktak einer Taschenuhr nicht gehört. Um dieses Intermittiren zu erklären, kann entweder eine Ermüdung des Organs oder der Aufmerksamkeit, allgemeiner des centralen Wahrnehmungsapparates, in Anspruch genommen werden. N. Lange verlegt die Schwankungen in den centralen Apparat, specieller in eine periodische Verstärkung oder Schwächung der Erinnerungsbilder. Er weist auf eine analoge Erscheinung bei der s. g. Treppenfigur Schröder's hin. Diese Zeichnung kann man sich entweder als eine Treppe oder als eine alte Mauer, aus der mehrere Steine herausgefallen sind, vorstellen. Fixirt man die Zeichnung, so wechseln die Vorstellungen der Treppe und der Mauer periodisch, selbst gegen den Willen des Beobachters, der die eine derselben festhalten will. Das Erinnerungsbild des einen Objectes wechselt nämlich mit dem des andern, während das Wahrgenommene dasselbe bleibt. So soll auch bei der Wahrnehmung schwacher Reize das Erinnerungsbild von denselben periodisch klarer und dunkler auftauchen und die wirkliche Wahrnehmung bald verstärken, bald unverändert lassen. Münsterberg legt ein grösseres Gewicht auf die periodische Ermüdung des Organs, speciell der Muskeln, welche z. B. das Auge in die richtige Stellung zum Objecte zu setzen haben. Der Verf. betont besonders die „actuelle Energie, die als das, was man gewöhnlich Wille nennt, von der Vorstellungsgruppe des Ich ausgeht“ und erklärt mit Münsterberg, „durch die Ermüdung wird die Aufmerksamkeitsspannung herabgesetzt, was eine Verlangsamung der psychischen Vorgänge zur Folge hat. Sobald diese Verlangsamung der Versuchsperson zum Bewusstsein kommt, sucht sie durch eine active Anstrengung das frühere Niveau der Leistungsfähigkeit zu erreichen.“ — **Ein Brief Herbart's. S. 77.**

3] The American Journal of Psychology, edited by G. Stanley Hall. Vol. II. [Neue Adresse:] Clark University, Worcester, Mass. 1889.

E. C. Sanford, Personal equation p. 1, 271, 403. Eine sehr einlässliche, fachmännische Untersuchung über die sog. „persönliche Gleichung“ des Astronomen. Unter der „persönlichen Gleichung“ versteht man systematische, aus normalen oder abnormen Gesichts- und psychologischen Zuständen des Beobachters entspringende Beobachtungsfehler, im Gegensatz zu solchen Fehlern, deren Quellen in der Beschaffenheit der Instrumente und der Atmosphäre zu suchen sind. Im Allgemeinen dürfen auch die aus Farbenblindheit, Asymmetrie der Augen etc. entspringenden Irrthümer zur persönlichen Gleichung gerechnet werden, obschon man im engeren Sinne darunter solche Fehler versteht, die rein psychischen Ursachen entstammen, so z. B. die Gewohnheit, gewisse Zehntel von Secunden zu viel oder zu wenig zu zählen. Verf. geht ausführlich auf die interessante Entdeckungsgeschichte, sowie auf die verschiedenen Arten der persönlichen

Gleichung ein. — **Burnham, Memory historically and experimentally considered p. 39, 225, 431, 568.** Studie über das Gedächtniss vom geschichtlichen und Erfahrungsstandpunkt. Plato verglich das Gedächtniss mit einem Wachsstück, das bei verschiedenen Individuen die Eindrücke verschieden in sich aufnimmt und, je nach seiner Weichheit oder Härte, kürzer oder länger festhält. Nach Aristoteles gehört das Gedächtniss zwar der leidenden Vernunft an, ist aber andererseits auch an physikalische Processe gebunden und geht deshalb mit dem Leibe unter. Die Platonische Wachstheorie findet sich mit mehr oder weniger Veränderung bei den Stoikern, bei Cicero und Quintilian wieder. Nach Plotin ist der Sitz des Gedächtnisses nicht im νοῦς, sondern in der ψυχή zu suchen und hat keine organische Unterlage. St. Augustin erkennt ein doppeltes Gedächtniss an, ein sinnliches und ein geistiges, von denen ersteres im Gehirn (nicht im Herzen, wie Aristoteles gelehrt hatte) seinen Sitz hat. Die Scholastiker folgten bald Plato, bald Aristoteles, bald Augustinus. Descartes legte die Grundlage zu einem occasionalistischen Begriff vom Gedächtniss, den Geulinx und Malebranche in derselben Richtung weiter ausbildeten. Im grossen Ganzen lassen sich die Theorieen über das Gedächtniss in zwei grosse Gruppen eintheilen, in transcendentale (Plato, Neuplatoniker, Augustinus, Leibniz) und empirische (Aristoteles, St. Thomas v. Aquin, Hobbes, Condillac, Bonnet etc.). Ganz anders wird heutzutage die Frage nach dem Gedächtniss behandelt; die englische Associations-Psychologie und die evolutionistische Philosophie Herbert Spencer's illustriren wohl am besten die moderne Behandlungsart. Ein besonderes Interesse wird neuerdings auch den „Krankheiten des Gedächtnisses" zugewandt, insbesondere der Paramnesie mit ihren drei Formen: den einfachen, associirenden und identificirenden „Erinnerungsfälschungen" (Kräpelin). Zum Schlusse sei der höchst werthvollen und mühsamen Forschungen gedacht, welche jüngst Ebbinghaus über das Gedächtniss nach psychophysischen Principien und Methoden anstellte.[1]) — **M. Putnam Jacobi, The place for the study of language in a Curriculum of education p. 91.** Trotz der Gegenströmungen ist die gebildete Welt im Grossen von der Ueberzeugung nicht abzubringen, dass nach wie vor das Sprachstudium die Grundlage jeglichen vernünftigen Unterrichtsplanes bilden müsse. Ohne Sprache kann der Menschengeist sich weder entwickeln noch bethätigen. Gegenüber der modernen Neigung, die Naturwissenschaften auf Kosten des Sprachunterrichts zu betreiben, glaubt Verf. die folgenden Fragen als grundlegend und entscheidend ansehen zu müssen: 1) Enthält das Sprachenstudium Vortheile, deren die übrigen Unterrichtsgegenstände entbehren? 2) In welchem Verhältniss soll das Sprachenstudium stehen zur Mathematik, Naturwissenschaft, Ethik und Geschichte? 3) In welchem Lebensalter muss das Sprachenstudium seinen Anfang nehmen? 4) Liegt eine verschiedene Geistesbildung in dem Betriebe der classischen und der modernen Sprachen? 5) Wie lässt sich trotz des Sprachenstudiums für andere wichtige Lehrfächer Zeit gewinnen? 6) In welchem Zahlenverhältniss sollen in einem allgemeinen Stundenplan die Sprachfächer zu den übrigen stehen? 7) Welche speciellen Methoden sind anzuwenden, um das Unterrichtsziel leichter und sicherer

[1]) Ueber das Gedächtniss. Leipzig 1885.

zu erreichen? Von besonderem Interesse ist der Gesichtspunkt, unter welchem Verf. die Unentbehrlichkeit des Sprachenstudiums überhaupt, sowie den Vorzug der classischen vor den modernen Idiomen beleuchtet; er betrachtet nämlich den Erziehungswerth derselben vorzugsweise von physiologischen Gesichtspunkten. — **Fr. Peterson, Extracts from the autobiography of a paranoiac p. 193.** — **W. Noyes, Paranoia p. 349.** Diese beiden Abhandlungen schildern zwei interessante Fälle von Wahnsinn; erstere bringt in classisch schöner Sprache die ganze Entstehung und Entwickelung von Verfolgungswahnsinn aus der Feder des Wahnsinnigen selber. — **Hodge, Some effects of electrically stimulating ganglion cells p. 376.** — **Ch. L. Edwards Folklore of the Bahama Negroes p. 519.** — **Chr. Ladd Franklin, On some characteristics of symbolic language p. 543** Das Geheimniss der „symbolischen Logik" Boole's (Laws of thought) liegt in der fruchtbaren Idee, dass Subject und Prädicat nicht nothwendig untheilbare, sondern vielmehr zergliederbare Ganze darstellen, deren Elemente einzeln nach Belieben von einer Seite der Copula zur andern geschoben werden können. Die Bedeutung von Symbolen in der Logik liegt in der Vereinfachung und Abkürzung unserer Denkprocesse, gleichwie Buchstaben die algebraischen Operationen erleichtern, ja erst möglich machen.

4] Revue philosophique de la France et de l'Etranger, dirigée par Th. Ribot. XIV. Année. Tom. XXVII. Janvier à Juin 1889. 6 Hefte. Paris, Félix Alcan.

Paul Janet, Introduction à la science philosophique (IV): Des rapports de la philosophie et de la théologie p. 1. Gegen die Ansprüche der Theologie, die Vernunft allein zu beherrschen, mochte die Philosophie sich seither mit Fug und Recht erheben. In gegenwärtiger Zeit aber, da die Angriffe der Positivisten sich gegen die Methaphysik ebenso wie gegen die Dogmatik richten, muss die Philosophie einsichtig genug sein, um nicht mit dem „Buchstaben des Dogma's" auch dessen Geist und Vernunftgehalt zu verwerfen. Vf. bezeichnet die christlichen Dogmen als eine, in phantasievolle Form gekleidete Lösung metaphysischer Probleme. So wäre die kirchliche Incarnationslehre nichts weiter, als eine Antwort in lebhafter, dramatischer Form auf die Frage: Wie kann das Unendliche zu dem Endlichen in Beziehung treten und demselben inexistiren. In ähnlicher Weise werden die übrigen Mysterien des Christenthums in rationalistischem Sinne abgeschwächt, um den gemeinsamen Boden zu gewinnen, auf dem Metaphysiker und Dogmatiker zu gemeinsamem Kampfe gegen den Positivismus sich die Hand reichen sollen. — Der Philosoph muss um so mehr die Geheimnisshülle des Dogmas entschuldigen, als ja auch die Philosophie ihre Geheimnisse hat. „Alle bedeutenden Philosophen haben das Gefühl gehabt, dass es über der Sphäre der klaren und distincten Ideen Descartes' . . noch eine höhere Philosophie gibt." — Als Beispiele solcher philosophischer Geheimnisse bezeichnet Vf. die Lehren des Cartesius von Gott als ‚causa sui', von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten durch den göttlichen Willen etc. Und die Anziehungskraft, welche die Philosophie Kant's auf die Geister ausübt, kommt weniger von ihrem Kriticismus, als von dem geheimnissvollen Zuge, der sie charakterisirt. „jenem Gebiete der Noumena, welches uns verschlossen ist,

während es doch allein Realität hat, jenen Antinomien, die sich vielleicht irgendwo ausgleichen . . .“ — Wegen dieser Analogie zwischen Theologie und Philosophie könne, so meint der Verf., das Studium der Theologie nur von Gewinn für den Philosophen sein. (Allerdings, wenn nur nicht die Philosophie die Herrscherrolle übernehmen will!) — **F. Paulhan, L'abstraction et les idées abstraites p. 26, 171. — Ch. Dunan, Un nouveau cas de guérison d'aveugle-né p. 59.** Im October 1888 wurde zu Paris eine 13jährige Blindgeborene durch Operation geheilt. Wenngleich die Beobachtungen erst einige Tage nach erlangtem Gesicht angestellt wurden, und die Umstände nicht die günstigsten waren, so bestätigen dieselben doch die von Anderen gemachten Entdeckungen und „beantworten Fragen, welche die Psychologie bisher nur durch Hypothesen und Theorien zu lösen suchte.“ Vf. legt ausführlich seine Versuche und Beobachtungen rücksichtlich der Entwickelung der Tiefen- und Grössenvorstellung dar, und zieht daraus den Schluss, dass die Angaben der von Cheselden, Hane u. A. Operirten, als ob die äusseren Gegenstände ihre Augen zu berühren schienen, nicht im strengen Sinn zu nehmen seien. — **A. Binet, Recherches sur les altérations de conscience chez les hystériques p. 135. — A. Fouillée, Sur la primauté de la raison pratique selon Kant p. 374.** Kant hatte all' seinen Geist aufgeboten, um die Unzuverlässigkeit der reinen oder speculativen Vernunft zu zeigen und so jegliche Metaphysik unmöglich gemacht. Um aber dennoch die grossen Wahrheiten der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit der Seele, des Daseins Gottes zu retten, nahm er seine Zuflucht zu der praktischen Vernunft: sie sollte der einzige Grund der objectiven Gewissheit jener Sätze sein. Verf. weist auf die eclatanten Widersprüche und Sophismen hin, welche in einem solchen Versuche liegen. — **E. R. Clay, Le sens commun contre le déterminisme p. 462.** Ausgehend von dem Satze, dass Fundamentalthatsachen einfach ohne Beweis hingenommen werden müssen, erklärt Verf. die Willensfreiheit für eine solche, und widerlegt dann die Einwürfe, welche man dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft und aus der Regelmässigkeit der menschlichen Handlungen entnimmt.

5] La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier. 5me Année. Paris 1889.

Tome I. J. Maldidier, Du libre arbitre p. 271. „Was für eine Bedeutung haben noch die classischen so oft vorgebrachten Beweise für die Freiheit? Mögen sie directe oder indirecte sein, es ist nicht viel Reflexion von Nöthen, um ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen.“ Dies die These, welche Vf. an den hergebrachten Argumenten für die Willensfreiheit nachzuweisen sucht. Auf dem Beweise aus der allgemeinen Ueberzeugung werde von den Indeterministen selbst nicht mehr bestanden, er gelte ihnen nur noch als „Curiosität“. Sehr verführerisch ist das Argument aus dem unmittelbaren Bewusstsein, aber auch dessen Haltlosigkeit hat Stuart Mill dargethan, indem er auf den Gegenstand des Bewusstseins hinwies. Unser Bewusstsein bezeugt uns nur die Gegenwart innerer Thatsachen, nicht aber, dass eine solche in unserer Gewalt liegt. Z. B. wenn ich sitze, kann kein Bewusstsein mir bezeugen, dass das Erheben bei mir steht. Ein unvorhergesehener Unfall kann mir ja die Kraft rauben, ehe sie in Thätigkeit tritt. (Ueber diese und ähnliche Einwürfe gegen die Zuverlässigkeit des

Bewusstseins zum Beweise der Willensfreiheit vergleiche man den Artikel: „Der Kampf um die Willensfreiheit", wo dieselben eingehend geprüft werden. Phil. Jahrb. 1890. S. 54 ff.) Obwohl M. den gewöhnlichen Argumenten jegliche Kraft abspricht, will er doch nicht ohne weiteres in die Reihen der Deterministen treten. Durch Anwendung der Methode ‚der Uebereinstimmung', ‚des Unterschiedes', ‚der begleitenden Veränderungen', ‚der Reste' glaubt er solidere Grundlagen für die Ueberzeugung von der Freiheit zu gewinnen. Wenig glücklich ist jedoch Verf. mit seiner Entdeckung, indem er den freien Act als einen solchen bezeichnet, dessen Ursachen wir nicht kennen.

Tome II. F. Pillon, La chose en soi dans la philosophie allemande p. 55. Ein Auszug aus einer Schrift Ducros' über die Quellen der Schopenhauer'schen Philosophie und die Wandlungen, welche ‚das Ding an sich' in der deutschen Philosophie von Kant bis Schopenhauer erfahren.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Stimmen aus Maria Laach. Freiburg, Herder. 1890.

38. Bd. L. Dressel, Die Elektricität beginnt den Schleier zu lüften. S. 31, 196. Der Verf. beschreibt die Versuche von Hertz, welche derselbe zur Ermittlung der Ausbreitung der Inductionsströme anstellte. Als Instrument diente der von ihm entdeckte „Resonator", ein kurzer etwa 40 cm. langer Kupferdraht, rechteckig oder kreisförmig gebogen, dessen beide einander nahe gegenüberstehende Enden mit der Mikrometerschraube scharf auf verschiedene Distanz eingestellt werden können. Derselbe zeigt die geringsten elektrischen Erregungen durch das Funkenspiel an seinen Endungen an. Ein Inductionsstrom, der von einem „Vibrator", einem Rumkortschen Funkeninductor erregt wird und die ganze Umgebung elektrisch beeinflusst, „klingt" in diesem gebogenen Drahte wieder. Die Elektricitätsunterschiede an seinen Enden veranlassen ein Ueberspringen von Funken, deren Stärke die Stärke des Stromes misst. Mit diesem Instrumente liess sich nun aufs deutlichste die wellenförmige Ausbreitung der Elektricität nachweisen, indem in bestimmten periodisch wiederkehrenden Abständen Wellenbäuche und Wellenknoten erkannt wurden. Die Länge der Wellen lag zwischen der der Licht- und der der Schallwellen. Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit kam der des Lichtes sehr nahe. Auch die Interferenz der elektrischen Wellen, der Schatten, die Reflexion, Brechung und Polarisation liess sich nachweisen, so dass, wie Hertz glaubt, an der Identität von Lichtwellen und elektrischen Inductionswellen kaum mehr zu zweifeln ist. — Die Entdeckungen von Hertz haben wohlverdienten allgemeinen Beifall gefunden. Zunächst sind mit Hilfe des (verbesserten) Resonators neue Entdeckungen gemacht worden; so wurde die Unfähigkeit des Vacuums, die Elektricität durchzulassen, nachgewiesen. Sodann gaben sie den theoretischen Betrachtungen Maxwell's über die Identität von Elektricität und Licht eine experimentelle Bestätigung, wenngleich zuzugeben ist, dass die volle Congruenz beider Kräfte damit noch nicht exact bewiesen ist. Auch

vorher waren mannigfache Zusammenhänge zwischen Licht und Elektricität beziehungsweise Magnetismus bekannt. W. Ottinger hatte bei der Entladung einer Leydener Flasche deutliche elektrische Interferenzwellen photographiren können. Man hatte constatirt, dass die Durchlässigkeit eines Körpers für Elektricität und für Licht in einem constanten Verhältnisse steht. Thompson fand, dass Krystalle, welche in verschiedenen Richtungen die Elektricität besser leiten, in demselben Verhältnisse auch das Licht durchlassen. A. Kund wies nach, dass das Leitungsvermögen der Metalle und die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes für verschiedene Metalle in demselben Sinne und in demselben Grössenverhältniss sich ändere und bei demselben Metalle unter verschiedener Temperatur gleichmässig schwanke. Derselbe Forscher beobachtete auch die Drehung der Polarisationsebene des Lichtes in magnetisch inducirtem Eisen. Kerr u. A. constatirten, dass Glas, dem eine kräftige elektrostatische Ladung mitgetheilt wird, doppelt brechend wird. Schwefelkohlenstoff und andere schlechtleitende Flüssigkeiten zeigten, elektrisch geladen, dieselbe Lichterscheinung. Durch Belichtung wird die Elektricität erregt und von einem Körper auf einen anderen übergeführt. Bei vielen organischen Substanzen fanden Gladstone und Parkin einen innigen Zusammenhang zwischen dem magnetischen Drehungsvermögen, der Brechung und Zerstreuung des Lichtes mit der chemischen Constitution derselben. Die „Kathodenstrahlen", d. h. die elektrischen Strahlen, die in verdünnten Gasen von dem negativen Ende des den Strom zuleitenden Drahtes ausgehen und sich allseitig durch den Raum in grader Linie fortpflanzen, verhalten sich in vielfacher Beziehung wie Lichtstrahlen. — Aber weit mehr besagen die Experimente von Hertz. Durch sie ist Folgendes, aber zunächst auch nur dieses, constatirt: „Wenn in einem Leiter die Elektricität in periodischem Rythmus mit grosser Schnelligkeit hin und her schwankt, so rufen diese elektrischen Oscillationen des Leiters rings in der Umgebung transversale Schwingungen von gleichem Tempo hervor. Diese aber geben Veranlassung zu einer wechselnden Elektrisirung der anliegenden Körper, Leiter wie Nichtleiter. Diese Wellen sind von gleicher Beschaffenheit wie die Lichtwellen. Hieraus ist zu schliessen, dass die elektrische Fernwirkung auch bei andern Vorbedingungen in analoger Weise durch Kraftimpulse, welche im Mittel Verschiebungen des Aethers und der in ihm vorhandenen Stofftheilchen hervorrufen, zu Stande kommt." — Dagegen weist Dr. darauf hin, dass die Entdeckungen von Hertz nicht der ganzen Theorie von Maxwell, welche das Licht nur als einen Specialfall der Elektricität betrachtet, sondern nur einer Folgerung aus derselben zur Stütze dient. Die Identität von Licht und Elektricität ist damit durchaus nicht bewiesen. Transversalschwingungen des Aethers sind nicht das ganze Licht, sondern nur Lichtstrahlen, d. h. Fortpflanzung des Lichtes, und zwar nur im Vacuum. Bei den durchsichtigen Stoffen betheiligen sich auch die ponderabeln Theilchen an der Fortpflanzung des Lichtes, denn verschiedene Substanzen brechen, reflectiren, zerstreuen das Licht sehr verschieden. In den Lichtquellen müssen die Schwingungen andere sein wie in den Lichtstrahlen, wie ja auch in den warmen Körpern die Wärmeschwingungen verschieden sind von den transversalen Strahlungsschwingungen. Sodann beziehen sich die Versuche nur auf einen eng begrenzten Einzelfall elektrischer Induction, bei welchem

allerdings transversale Schwingungen des Aethers vorkommen. Aber ausserdem sind auch die ponderabeln Theilchen betheiligt, denn im Vacuum ist der Resonator stumm. Die elektrische Induction ist aber auch nicht gleichbedeutend mit Elektricität überhaupt. Wenn aber die elektrische Fernwirkung ebenso durch Wellen sich vollzieht, wie die Fortpflanzung des Lichtes, so folgt daraus nicht, dass Licht Elektricität ist. — **H. Haan, Ueber Hypnotismus. S. 385, 526.** Schon die erste Frage, ob jeder hypnotisiren und jeder hypnotisirt werden könne, wird verschieden, ja widersprechend von Verschiedenen beantwortet. Der Verf. glaubt, dass wenn alle Umstände günstig sind, und eine richtige Methode angewandt wird, jeder hypnotisiren könne; in Pforzheim haben sich ja die Schulkinder gegenseitig hypnotisirt. Dagegen ist unter einer bestimmten Menge von Versuchspersonen nur ein Procentsatz, nach Ochorovics 30% in den künstlichen Schlaf zu versetzen. Die zahlreichen Methoden der Einschläferung weisen sämmtlich auf eine Beeinflussung der Einbildungskraft hin; wo dieselbe also geschwächt ist oder noch nicht entwickelt, wie bei Geisteskranken und Kindern, ist die Hypnose schwieriger zu erreichen. Jedenfalls ist die Behauptung, dass einförmige Eindrücke, welche natürlichen Schlaf herbeiführen, auch den künstlichen erzeugen, nicht aufrecht zu halten; die vielen Einschläferungsmethoden bei Säuglingen haben noch nie hypnotisirt. Ruhe, Stille, Ausschluss zu grellen Lichtes und alles dessen, was aufregen oder zerstreuen kann, ist besonders förderlich, weil so besser auf die Phantasie gewirkt werden kann. — Um in das Chaos der hypnotischen Erscheinungen einige Uebersichtlichkeit zu bringen zerlegt sie Haan in solche, welche das Leibesleben und solche, welche das Sinnen- und geistige Leben alteriren. Durch Suggestion konnte Focachon nach Aufkleben von Freimarken auf die Haut von Hypnotisirten die Erscheinungen eines Zugpflasters hervorrufen und durch Aufdrücken einer Wäschemarke auf die linke Seite entstand nach Krafft-Ebing eine symmetrische Brandwunde im Spiegelbild auf der rechten Seite, da man der Kranken eingeredet hatte, die Marke sei glühend. Dr. Murell gab einem Hypnotisirten ein Brechmittel ein mit dem Bemerken, es sei Wein. Es zeigten sich keine Symptome von Erbrechen, wohl aber, als er geweckt wurde. Sie verschwanden wieder bei wiederholter Einschläferung. E. Méric berichtet als Augenzeuge von einer Hysterischen der Salpetrière, dass sie, hypnotisirt, auf eine Stumme die Sprache übertrug, während sie selbst unterdessen nicht sprechen konnte. Die Veränderungen der Sinneswahrnehmungen beziehen sich nicht bloss, wie schon längst bekannt, auf Gefühllosigkeit, sondern erstrecken sich auch auf Verschärfung der Sinne und Sinnestäuschungen. Dr. Forel sagte einem Hypnotisirten: „Nach dem Erwachen werden Sie mich ganz roth angekleidet und mit zwei Gemshörnern auf dem Kopfe sehen.“ Als er erwachte, lachte er laut auf und rieb sich die Augen. Nach der Ursache gefragt, erwiderte er: „Sie sind ja ganz roth und haben zwei Gemshörner auf dem Kopf“. Bei diesen Hallucinationen ist aber die Wahrnehmung nicht so klar, wie beim Wachen, sie gewinnt oft erst nach und nach Bestimmtheit. Die Hypnotischen sind von der Realität nicht immer überzeugt, sie lachen sogar über ihre unsinnigen anbefohlenen Bewegungen. Die Verfeinerung des Sehsinnes bemerkte schon Braid, und Berger's Versuchspersonen konnten bei schwacher Beleuchtung

und in grosser Entfernung Schriften lesen, welche im wachen Zustande nicht zu entziffern gewesen wären. Ein Schwerhöriger, der in einem Abstande von 3 Fuss die Taschenuhr nicht hören konnte, vernahm sie in der Hypnose 35 Fuss entfernt. Eine Patientin Braid's roch eine 46′ entfernte Rose und ging mit verbundenen Augen direct darauf los, trotzdem der Geruchssinn uns die Richtung nicht sehr genau angibt. Filomena Gavazzi erkannte nach der Wiener medic. Wochenschr. am Geruch die Eigenthümer von gesammelten Gegenständen: Uhren, Ringen u. s. w., eine andere Hypnotische vermochte durch den Geruch jede einzelne Substanz zusammengesetzter Arzneien zu unterscheiden. Besonders auffallend ist die Verfeinerung des Tast-, Temperatur- und Muskelsinns im ersten Stadium der Hypnose. Hypnotische vermögen am Hinterkopf und Nacken die Gestalt eines Objectes durch Temperaturdifferenzen bis in eine Entfernung von 18—20 Zoll zu erkennen und durch jede Strömung der Luft dem Magnetiseur mit verbundenen Augen zu folgen, wobei Hindernissen sorgfältig ausgewichen wird. Braid hielt ein Buch zwischen die Augen einer Patientin und ein Blatt Papier, welches diese trotzdem zierlich beschrieb, ohne dass ein Tüpfelchen gefehlt, oder unrichtig gesetzt worden wäre. Eine andere Patientin corrigirte eine ganze Seite so beschriebenen Briefpapieres, indem sie an den richtigen Stellen ausstrich und änderte. Wurde das Papier verschoben, so geriethen die Berichtigungen an unrechte Stellen, waren aber im Raum richtig placirt. Letzterer Umstand schliesst offenbar ein „Hindurchsehen" durch das Buch aus. — Die kataleptische Erstarrung der Muskel ist allgemein durch die Schaustellungen Hansens bekannt geworden. Den anbefohlenen Bewegungen können die Patienten mehr oder weniger mit Erfolg widerstehen. Dasselbe gilt von den sog. posthypnotischen Suggestionen. Wenn für den Hypnotisirten starke Motive (etwa die Scham vor den Anwesenden) gegeben sind, einer von ihm nach dem Erwachen auszuführenden Bewegung sich zu widersetzen, kann er die starke Neigung dazu überwinden. Das Gedächtniss kann durch Suggestion nach rückwärts und vorwärts alterirt werden. Bernheim konnte durch Suggestion eine ganze Reihe falscher Zeugen schaffen. Merkwürdig ist, dass wie das Tagesgedächtniss nur mit dem Tagesgedächtniss zusammenhängt, so auch der Hypnotische sich nur hypnotischer Erlebnisse in der Hypnose erinnert.

39. Bd. L. Dressel, Energie und Entropie, die Triebfedern der unbelebten Natur. S. 1, 137. Der Verfasser gibt einen geschichtlichen Ueberblick von der allmählichen Entwickelung des Grundprincips der heutigen Naturwissenschaft, des Satzes von der Erhaltung der Energie. Vor R. Mayer ist das Princip schon zwei Mal, freilich ohne Erfolg, entweder ausdrücklich ausgesprochen oder doch angedeutet worden. Zum ersten Male von Rumford, der durch Reibung kaltes Wasser zum Sieden brachte, sodann von Sadi Carnot, der, obgleich anfangs noch in den Anschauungen vom Wärmestoff befangen, doch die Grundzüge der mechanischen Wärmetheorie, insbesondere den zweiten Hauptsatz des Clausius bereits aufstellte. Auch er blieb unbeachtet. Nicht besser ging es zunächst dem Heilbronner Arzt R. Mayer, der die Zurückführung aller Naturprocesse auf mechanische Bewegung mit aller Bestimmtheit erklärte. Die Priorität wurde ihm zumal von dem Dänen Colding und dem

Engländer Joule streitig gemacht. Nur allmählig gelangte R. Mayer und mit ihm das grosse Naturgesetz von der „Erhaltung der Kraft“ zu allgemeiner Anerkennung. Dieses Gesetz spricht zunächst nur die Thatsache aus, dass der im Universum vorhandene Kraftvorrath bei allen Wandlungen in der leblosen Natur constant bleibt. Sodann behauptet es die Verwandelbarkeit aller Kräfte in einander. Ihrer Grundlage nach alle gleichartig, eine mechanisch gleichwerthige Grösse, unterscheiden sie sich nur in ihren Erscheinungsformen. Damit hat aber das Wort „Kraft“ seine Bedeutung verloren und muss durch das andere „Energie“ ersetzt werden. Denn was bei allen Veränderungen constant bleibt, ist nur der absolute, mechanisch gemessene Wirkungswerth der in der Stoffwelt vorhandenen Bewegungen und Spannungen, nur „der Werkinhalt“, die Energie. Die auslösbare und nutzbar zu machende Wirkungsfähigkeit, d. h. die in Arbeitsleistungen umsetzbaren Bewegungen und Spannungen, nimmt naturnothwendig und unaufhaltsam ab. Diese „Zerstreuung der wirkungsfähigen Energie“, diese Verschlechterung der Arbeitsvorräthe im Universum, dieses Uebergehen der ihrer Grösse nach unveränderlichen Energie in einen bleibenden, nicht mehr in Arbeit umsetzbaren Zustand nennt man „Entropie“. — Dem Mayer'schen Gedanken von der Erhaltung der Energie gab Helmholtz eine tiefere auf die einzelnen Naturwissenschaften gestützte Begründung. Mit Hilfe der analytischen Mechanik ermittelte er die Bedingungen, unter welchen die einzelnen Kräfte mechanisch wirken müssten, wenn sie dem Gesetze genügen sollten. Sodann ging er die einzelnen Kräfte durch, um zu sehen, wie sie den in analytischen Gleichungen ausgedrückten Bedingungen entsprächen. Das Resultat war ein durchaus befriedigendes, wesshalb er die Giltigkeit des Gesetzes allgemein aussprechen zu dürfen glaubte. Freilich stellte sich durch weitere Arbeiten ausgezeichneter Physiker seine Formel als nicht allgemein heraus. Als eigentlicher wissenschaftlicher Begründer der neueren Auffassung muss Clausius gelten, der die Wärme als mechanische Kraft mit aller Evidenz nachwies. Sein erster Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie ist: „Die Energie der Welt ist constant“, der zweite: „Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu.“ Dabei wurde aber keine besondere Auffassung über die Natur der Wärme zu Grunde gelegt, sondern allgemein die Wärme als Bewegung gefasst. „Wenn aber dieses, dann müssen beide Sätze nicht nur für die Wärmevorgänge, sondern auch für alle von selbst erfolgenden Bewegungserscheinungen in der ganzen leblosen Welt giltig sein.“ Freilich kostete es noch viel Studium und Forschung, alle anderen Naturkräfte rein mechanisch, d. h. als Bewegungszustände, wovon doch die Giltigkeit jener Sätze abhängt, zu erklären. Doch dürfte bis jetzt die Erklärung selbst in Bezug auf die Schwerkraft als nicht unmöglich bezeichnet werden. Weit weniger Widerspruch als der Entropiesatz hat der Energiesatz erfahren. Und doch zeigt seine Wahrheit Theorie und Erfahrung. Vor Allem, dass man Energie nicht mit Arbeitsfähigkeit verwechsele. Es kann ein Körper eine sehr grosse Energie haben, seine gewaltige Masse kann eine sehr heftige Bewegung oder hohe Spannung besitzen, und doch kann er keine Arbeit leisten, weil kein Körper von geringerer Bewegungsgeschwindigkeit da ist, auf den er einwirken kann. Denn es kann nur eine Einwirkung stattfinden, wenn eine

Wärmedifferenz, allgemeiner eine Bewegungsdifferenz zwischen zwei Körpern besteht. Die Energiedifferenz reicht nicht hin; denn wenn ein Körper von grösserer Masse die gleiche Geschwindigkeit hat wie ein kleinerer, so kann er letzterem keine Bewegung mittheilen, wohl aber kann ein kleiner Körper an einen grösseren Kraft abgeben, wenn er grössere Geschwindigkeit besitzt. Es streitet also die Constanz der Energie nicht mit der Abnahme von Leistungsfähigkeit, und also mit der Zunahme der Entropie in der Welt. Die Zunahme der Entropie kann aber keinem Zweifel unterliegen, denn jeder Naturprocess besteht in der Einwirkung eines Körpers auf einen anderen. Diese Einwirkung ist aber nur möglich, wenn beide Bewegungsdifferenzen darbieten. Es kann nur ein wärmerer Körper auf einen kälteren, ein schneller bewegter auf einen langsameren einwirken. Durch den Naturprocess wird ein Gleichgewichtszustand zwischen der schnelleren und langsameren Bewegung hergestellt. Also nimmt mit jedem Naturprocess die Differenz von Bewegungen in der Welt ab, die Arbeitsfähigkeit ist, wenn auch in minimalem Grade, geringer geworden. Man darf nämlich nicht glauben, die beiden Körper, welche nur gleiche Bewegung haben, könnten noch dasselbe leisten wie vorher ihre gesonderten Bewegungen. Die vereinigte Energie ist freilich dieselbe wie die der einzelnen Körper, aber weil sie nur geringere Geschwindigkeit haben, ist die Bewegungsdifferenz geringer geworden: es sind nun noch weniger Körper vorhanden von niedrigerer Bewegungsintensität, auf die sie noch einwirken können. Wenn z. B. eine Metallkugel von 1000° C. eine Quantität Wasser, welches bloss 20° warm war, auf eine Temperatur von 80° bringt, so haben nun Kugel und Wasser zusammen dieselbe Energie, welche ihnen einzeln zukam, — (vorausgesetzt, dass keine Wärme „zerstreut" worden, was freilich nicht zu vermeiden ist, und darum eine neue Quelle des Arbeitsverlustes in der Welt bildet). Aber sie können jetzt nur noch auf Körper einwirken, welche weniger als 80° Wärme haben, während vorher die heisse Kugel auf die unzähligen Körper auch einwirken konnte, deren Temperatur zwischen 1000° und 80° liegt. So ist einleuchtend, dass ein Ausgleich aller Temperatur- und Bewegungsdifferenzen in der materiellen Welt dereinst erfolgen muss, womit alle Naturprocesse zum Stillstande kommen. „In dem Zustande des Herabgesunkenseins aller Energieformen auf die gleiche Höhe erblicken wir klar das zeitliche Ende aller Naturprocesse. Werden diese aber ein bestimmtes Ende haben, dann müssen sie auch einen bestimmten Anfang gehabt haben. Dessen Zeitpunkt muss bestimmt sein durch das Maximum des Verwandlungswerthes, sowie durch das Minimum der Entropie der in der Welt vorhandenen, an Menge unveränderten Energie. So dreht sich um Energie und Entropie der ganze Weltlauf; jene liefert die Triebkraft, diese gibt die einheitliche Richtung." — **H. Haan, Ueber Hypnotismus (III) S. 21.** Während manche Freunde des Hypnotismus demselben sehr günstige Wirkungen auf den menschlichen Organismus und selbst auf Seelenzustände zuschreiben, haben medicinische Auctoritäten und Facultäten dringend vor demselben gewarnt, und auf Grund solcher Urtheile haben verschiedene Regierungen wenigstens die öffentlichen hypnotischen Schaustellungen verboten. Besonnene Männer, Beobachter der grossen Missbräuche, welche damit getrieben werden, wollen nur die Anwendung zu wissenschaftlichen Zwecken erlauben. Forel bemerkt ausdrück-

drücklich, dass der Hypnotismus nicht alle Krankheiten heile. „Man kann vieles erreichen, wenn man mit Beharrlichkeit, Einsicht und ärztlichen Kenntnissen handelt, und es versteht, die Suggestion mit andern Mitteln zu verbinden.“ (!) Jedenfalls erfolgt die Heilung sehr allmählich und hält nicht immer Stand. Als heilbare Krankheiten nennt er: Kopf- und Zahnschmerzen, welche nicht auf Abscess beruhen, Schlaf- und Appetitlosigkeit, Rheumatismus, functionelle Lähmungen, nervöse Hustenanfälle, schlechte Gewohnheiten, wie Trunksucht und Morphiumsucht. Es muss aber auch zugestanden werden, dass die Hypnose ebenso zur Leidenschaft werden kann, wie diese beiden Laster. Auch sie schwächt in auffallender Weise den Willen. Am schlimmsten ist der Rapport, der sich zwischen Magnetiseur und Magnetisirten (meistens weiblichen Geschlechtes) ausbildet, den der Magnetiseur zu einem exclusiven, auf ihn allein beschränkten machen und arg missbrauchen kann. Es werden nicht bloss Verbrechen suggerirt, sondern selbst die Ueberzeugung von der eigenen Schuld, als wenn der Entschluss ein ganz freier, selbsteigener gewesen.

2] Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. Herausgeg. von Edm. Jörg u. Fr. Bender. München, 1890.

6. u. 7. Heft. Antike, christliche und moderne Ethik. Wie die Ethik des klassischen Alterthums ein Sittengesetz auf die menschliche Natur zu gründen unternahm, so geht das Bestreben der modernen Moralphilosophie noch ausdrücklicher darauf, die Sittlichkeit von der Religion zu trennen. Manche derselben verfolgen dies Ziel mit heftiger Leidenschaftlichkeit, gemässigtere, als deren Repräsentant hier Fr. Paulsen auftritt, lassen noch der christlichen Moral, die ganz auf Gott gegründet ist, mehr oder weniger Recht widerfahren, sind aber doch im Einzelnen in argen Missverständnissen begriffen, wenn sie verschiedene christliche Lebensanschauungen in Gegensatz zu einer auf Menschlichkeit gegründeten Sittlichkeit stellen und darum jene gegenüber dieser im Nachtheil erscheinen lassen wollen. So exaggerirt Paulsen die Weltüberwindung der christlichen Moral so weit, dass er ihr allgemeine Weltflucht, Armuth, Enthaltung vom öffentlichen Leben u. s. w. aufbürdet. Erst im Mittelalter habe das Christenthum Fühlung mit der Welt bekommen; die freudige Thatkraft der germanischen Völker habe die finstere Lebensauffassung des Urchristenthums überwunden. Die einzelnen schiefen Paulsen'schen Auffassungen der christlichen Moral, wie sie in den Evangelien uns vorliegt, werden vom Vf. berichtigt, zugleich aber auch die Objectivität Paulsens anerkannt, der sich mit jenen Auffassungen hoch über die Verdächtigungen erhebt, welche seine Glaubensgenossen gegen die mittelalterliche Weltflucht vorzubringen nicht aufhören. Nach diesen ist die freudige protestantische Weltanschauung der Grundzug des Urchristenthums, nach Paulsen hat das „düstere“ Mittelalter die weltfeindlichen Grundsätze des Christenthums überwunden und sich wieder der antiken Freude und Fröhlichkeit des Lebens genähert. Wer hat nun Recht?

3] Natur und Offenbarung. 36. Bd. Münster, Aschendorff, 1890.

1. Heft. Hagemann, Ueber Sinnestäuschungen. S. 1. In fasslicher Darstellung werden die verschiedenen Arten der Sinnestäuschungen, erstens nor-

male über Grösse, Entfernung und Bewegung der Gegenstände, zweitens Illusionen, drittens Hallucinationen besprochen, erklärt und durch interessante Fälle illustrirt. Als besondere Art wird die Apperceptionsillusion beschrieben, in welcher der Fehler nicht in dem verkehrten Sinnesbild, sondern in der appercipirenden Vorstellung liegt, welche dem unklar erfassten Sinnesbild entgegenkommt und ihm eine verkehrte Auffassung angedeihen lässt. Der Verf. nimmt hier die Apperception nicht in dem Sinne von Leibnitz oder Wundt, nach welchem sie die Erhebung einer Vorstellung ins deutliche Bewusstsein bezeichnet, sondern in dem Sinne Steinthals u. A., nach welchen sie Eingliederung einer neuen Vorstellung in den bereits in der Seele gegebenen Vorstellungscomplex, der dieselbe mehr oder weniger modificiren muss, bezeichnet. Die höchsten Formen der Hallucination hält der Verf. für ganz unabhängig von allen äusseren oder inneren Reizen: die phantastische Vorstellung ist so lebhaft, dass sie das Sinnes-Organ erregt und ein äusseres Object vorspiegelt.

2. Heft. L. Schmitz, Ueber Hypnotismus. S. 63. Nachdem die verschiedenen Aeusserungen des hypnotischen Zustandes, insbesondere die Suggestionserscheinungen, „dass sich das Medium durch Zuspruch vom Hypnotiseur in seinen Ideen und in seinem Willen derart beeinflussen lässt, dass es alles glaubt, was der Hypnotiseur ihm mittheilt und dem entsprechend handelt“ und zwar oft über die Zeit des Erwachens hinaus, dargelegt sind, werden die bedeutendsten Erklärungsversuche besprochen. Von einer Uebertragung der Kraft des Magnetiseurs auf das Medium kann keine Rede mehr sein, denn dieses folgt dem Hypnotiseur nur darum, weil es dessen Willen durch Worte vernimmt; eine Gedankenübertragung ohne Worte ist nicht möglich. Der hypnotische Zustand ist kein normaler Schlaf mit Somnambulismus. Denn im Schlafe ist die Erregbarkeit aller Nervencentren mit Ausnahme der automatischen herabgedrückt, in der Hypnose werden die sensibelen und Bewegungscentren zum Theil in ihrer Thätigkeit erhöht, nur die Bewusstseinsganglien ruhen. Die Hemmung der Ganglienzellen der Grosshirnrinde soll nach Heidenhein durch die monotonen Reize, welche die Hypnose einleiten, herbeigeführt werden. Am Schlusse behandelt der Verf. den Hypnotismus in medicinischer und pädagogischer Beziehung: „Nachgewiesen ist, dass das Hypnotisiren durch einen unerfahrenen Hypnotiseur als ein mit Bezug auf das Medium gesundheitlich sehr gefährliches Mittel zu erachten ist, während hingegen das Suggeriren von Seiten eines erfahrenen Psychiatrikers und Psychologen manches Gute schaffen kann.“ Ferner: „Die Hypnose kann zu verbrecherischen Zwecken missbraucht werden. Die posthypnotische Suggestion kann öffentlichen Skandal veranlassen. — Auch mit Thieren kann man Hypnotisirungsversuche vornehmen, sie bewirken Regungslosigkeit durch Paralyse des Willens.“

5., 6. u. 7 Heft. C. Gutberlet, Die sittlichen Vorstellungen der Naturvölker. S. 293, 349, 405. Ueber die Sittlichkeit und sittlichen Anschauungen der s. g. Naturvölker herrschen sehr entgegengesetzte Meinungen. Die Einen stellen sie, den Spuren Rousseaus folgend, als unschuldige Kinder hin, die Andern, insbesondere Sklavenhalter und Darwinisten können ihre Rohheit nicht grell genug schildern. Neuerdings ist man in letzterer Richtung soweit gegangen, sie für alle Sittlichkeit unfähig zu erklären. So behauptet Münster-

berg in seiner Schrift „Ueber den Ursprung der Sittlichkeit", dass der Urmensch gar keine moralischen Begriffe gehabt, sondern, dass erst nach und nach sich die sittlichen Vorstellungen entwickelt hätten. Zwar thut der Wilde Manches, was uns sittlich schlecht erscheint, wie Raub, Mord, und Anderes, was wir sittlich gut nennen müssen, wie Sorge für die Angehörigen: aber bei ihm sind alle diese Handlungen sittlich indifferent. Denn zur Sittlichkeit gehört, dass der Mensch gegen seine Neigung einem Gebote gehorche. Nun aber handelt der Wilde nur aus egoistischen Trieben, die mit Sittlichkeit nichts gemein haben. Erst dadurch kann Sittlichkeit entstehen, dass ein Gebot von einem Geschlechte erlernt wird, das dann aus Gehorsam gegen die Häuptlinge, die Priester und Götter gegen eigene Neigung beobachtet wird. — Gegen diese exorbitanten Behauptungen wird gezeigt, dass der Begriff der Sittlichkeit nicht richtig bestimmt ist, dass mit dem grössten Unrechte der Urmensch einerseits mit dem Wilden identificirt, andererseits mit dem Thiere auf gleiche Stufe gestellt wird. Schliesslich wird gegen die Vermuthung M.'s, es möchte dereinst einmal die fortgeschrittene Menschheit der Sittlichkeit entrathen können, wie sie schon einmal ohne Sittlichkeit war, die absolute Unveränderlichkeit der sittlichen Gebote dargethan.

Miscellen und Nachrichten.

Die Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften. Für den Darwinisten ist es von der grössten Bedeutung, Momente zu finden, welche die Differenzirung und Weiterentwicklung der niedrigeren Organismen zu immer höheren fördern und beschleunigen können. Zu diesen Momenten gehört in erster Linie die Uebertragung von zufällig im Leben eines Individuums eingetretenen Umbildungen auf die Nachkommen. Aber wie alle anderen zu demselben Zwecke aufgebotenen Hilfsprincipien bei ruhiger Ueberlegung von dem einen oder anderen hervorragenden Vertreter der Entwickelungslehre selbst als unzulänglich und erdichtet erkannt worden sind, so hat sich insbesondere gegen die Vererbbarkeit von erworbenen Eigenschaften im Darwinistischen Lager selbst heftiger Widerspruch erhoben. A. Weismann behauptet entschieden, dass nur Veränderungen des Keimplasma's, von welchem Bestandtheile stetig von einer Generation zur anderen durch die Zeugung übertragen werden, auf die Erzeugten sich vererben. Es wurden gegen ihn mehrere Thatsachen vorgeführt, welche ganz klar die Vererbung von Verstümmelungen darthun sollten. So wurden auf der Naturforscherversammlung zu Wiesbaden 1887 schwanzlose Kätzchen vorgezeigt, welche von einer schwanzlosen Mutter abstammten, der durch einen Ring im Ohrläppchen erzeugte Riss bei einer Mutter wurde an der entsprechenden Stelle einer ihrer Töchter beobachtet.

Dagegen führt Weismann in seiner neuesten Schrift aus, dass die Stummelschwänze der Katzen und Hunde auf einem spontan eingetretenen Rückbildungsprozess der Schwanzwirbel, nicht auf Vererbung künstlicher Verstümmelungen beruhen. Er selbst stellte Versuche mit weissen Mäusen an, welche ergaben, dass unter 849 Jungen, deren Eltern durch 5 Generationen hindurch künstlich entschwänzt worden, auch nicht ein einziges einen Stummelschwanz oder nur eine Abnormität des Schwanzes aufwies. „Die ganze Vermuthung, so schliesst W., einer cumulativen Wirkung von Verstümmelungen schwebt vollständig in der Luft und kann sich auf nichts stützen, als auf die Thatsache, dass

cumulative Umwandlungen des Keimplasma vorkommen, womit aber begreiflicherweise noch nicht gesagt ist, dass Verstümmelungen zu denjenigen Einflüssen gehören, welche im Stande sind, abändernd auf das Keimplasma einzuwirken."[1]) — Offenbar setzt aber auch W. voraus, was er nicht bewiesen hat, dass die Vererbung lediglich ein Vorgang am materiellen Substrat des Lebens sei.

Zur Einheit der Naturkräfte. Der interessanten Abhandlung: „Geschichte der absoluten Masseinheiten" von Dr. A. Kiel im Osterprogramm des Bonner Gymnasiums dieses Jahres entnehmen wir folgenden Schlusspassus: „Wenn man eine Stromstärke elektrostatisch und ebenso elektromagnetisch misst, so findet man, dass man die letztere Masszahl mit einer gewissen Geschwindigkeit v multipliciren muss, um dieselbe Stromstärke electrostatisch auszudrücken. Eben diese Geschwindigkeit v oder deren Quadrat drückt das Verhältniss der elektromotorischen Kraft, des Widerstandes, der Elektricitätsmenge und der Capacität aus, diese Grössen einmal elektrostatisch und das andere Mal elektromagnetisch gemessen. Man hat nun die Geschwindigkeit v zu bestimmen gesucht. Die von den verschiedenen Experimentatoren erhaltenen Werthe zeigen zwar keine grosse Uebereinstimmung, aber aus den Messungen ergibt sich, dass der Werth von v mit grosser Annäherung gleich der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes ist. Diese sehr annähernde Uebereinstimmung des Werthes von v und der Lichtgeschwindigkeit ist eine der Hauptstützen der elektromagnetischen Lichttheorie, die durch die genialen Versuche von Herrn Prof. Hertz nun auch ihre experimentelle Bestätigung gefunden haben."

Die specifische Energie des Geschmackssinnes. Das von Joh. v. Müller aufgestellte Gesetz der specifischen Sinnesenergien besagt, dass jeder Sinn nur auf einen ihm entsprechenden Reiz reagirt. Dieses Gesetz verlangt nun weiter, dass jede Empfindungsqualität an ein besonderes Endorgan gebunden sei, und zwar innerhalb eines jeden Sinnesorgans selbst. Beim Gehör ist ziemlich allgemein zugegeben, dass bestimmte Enden des akustischen Nerves bestimmten Tönen entsprechen, auch beim Auge nimmt die Young-Helmholtz'sche Hypothese dreierlei Nervenelemente an, welche nur je für Roth, Grün, Violet empfänglich sind. In Bezug auf die übrigen Sinne konnte nichts derartiges nachgewiesen werden, wenn man nicht einige neuere Versuche von Blix hierher rechnen will, welche eine grössere Empfänglichkeit bestimmter Hautnerven für Wärme oder Kälte oder Druck darzuthun scheinen. Neuestens

[1]) Ueber die Hypothese einer Vererbung von Verletzungen. Jena 1889.

hat nun Hjalmar Öhrwall den Geschmackssinn auf seine specifischen Energien untersucht.[1])

Es war zunächst festzustellen, welches die verschiedenen Geschmacksqualitäten sind. Während manche Forscher nur 2 anerkennen, gehen andere bis auf 10. Öhrwall zeigt, dass es vier, nicht mehr und nicht weniger gibt. Süss, sauer, bitter, salzig; die übrigen Geschmacksunterschiede führt er auf Intensitätsunterschiede und verschiedene Beimischungen von Geruchs- und Gefühlsempfindungen zurück.

Dass nun diese vier verschiedenen Geschmäcke auf verschiedene Theile des Organs vertheilt sind, konnte schon aus den länger bekannten Thatsachen geschlossen werden, dass gewisse Substanzen auf der Basis der Zunge einen anderen Geschmack haben, als auf der Zunge selbst, und dass die Reactionszeit für Bitter auf der Zungenspitze länger ist, als für die übrigen Geschmäcke, während die Zungenbasis gegen alle gleich schnell empfindlich ist. Öhrwall versuchte aber direct die den verschiedenen Geschmäcken entsprechenden Papillen der Zunge herauszufinden. Er bediente sich dazu eines feinen Haarpinsels, dessen Spitze feiner war als die kleinste Papille. Er brachte nun von süssen, sauren, bitteren Stoffen Tröpfchen auf 125 Papillen, die aus den 350—400 des ganzen Organs an verschiedenen Stellen ausgewählt wurden. Das Ergebniss war folgendes: 27 (21 %) reagirten weder auf Weinsäure, noch auf Chinin, noch auf Zucker; 98 (78,4 %) reagirten auf eine oder mehrere dieser Substanzen. Unter den 98 reagirten auf Weinsäure 91 (nur auf Säure 12); auf Zucker 79 (nur auf Zucker 3); auf Chinin 71 (nur auf Chinin 0); auf Zucker und Weinsäure 72 (nur auf beide 12); auf Chinin und Weinsäure 67 (allein 7); auf Zucker und Chinin 64 (allein 4); auf alle drei Substanzen 64. Unter den 98 Papillen reagirten also 19 auf Weinsäure, aber nicht auf Zucker, 7 auf Zucker und nicht auf Weinsäure, 24 auf Weinsäure und nicht auf Chinin, 4 auf Chinin und nicht auf Weinsäure, 15 auf Zucker und nicht auf Chinin, 7 auf Chinin nicht auf Zucker.

Daraus ist ersichtlich, dass einzelne Papillen nur gegen einen Reiz empfindlich sind, nicht gegen einen andern, andere nur für zwei, für andere nicht, was entschieden für das Vorhandensein specifischer Endapparate im Geschmackssinn spricht. (Vgl. Naturw. Rundsch. N. 17 S. 213 ff.)

Nekrologe.

Den 11. October 1889 verschied zu Neapel der für die Erneuerung der scholastischen Philosophie in Italien eifrig thätige Canonicus Nunzio Signoriello, Professor der Philosophie am erzbischöflichen Lyceum

[1]) Skandinav. Archiv f. Physiologie 1890 Bd. II.

der genannten Stadt. An dem verdienstvollen Werke Sanseverino's ‚Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata' war er in hervorragender Weise betheiligt, wie er auch in der Folge Sanseverino's ‚Elementa philosophiae christianae' edirte, sowie einen Auszug der angeführten Schriften unter dem Titel: ‚Compendium'. Selbständige Werke Signoriello's sind die im Geiste des hl. Thomas geschriebene ‚Philosophia moralis' (1876) und das ‚Lexicon peripateticum theologico-philosophicum'. Ausserdem wirkte der Verblichene unermüdlich zur Verbreitung der thomistischen Philosophie als beständiger Mitarbeiter der neapolitanischen Zeitschrift ‚La scienza e la fede', sowie als Mitglied der ‚Accademia filosofico-medica' zu Bologna und der von Leo XIII. in's Leben gerufenen ‚Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino'. R. I. P.

Ende 1889 starb zu Neapel Andrea Angiulli (verschiedene Handbücher der Geschichte der Philosophie, wie Haffner und Stöckl schreiben irrthümlich Anguilli), Professor der Pädagogik an der dortigen Universität. Geboren 1837, widmete er sich, nachdem er seine Studien zu Bari und Neapel beendet hatte, der Philosophie und entschied sich in ihr für die positivistische Richtung. Für diese trat er ein durch kleinere Schriften und grössere Werke, besonders durch seine ‚Filosofia e ricerca positiva' und ‚La Filosofia e la scuola'. In dem letzteren geht Angiulli weiter als Comte und nähert sich der englischen Schule. Der Vertheidigung und Verbreitung dieser philosophischen Richtung sollte auch die von ihm redigirte Zeitschrift: ‚Rassegna critica' dienen. Sie geht indessen fast ausschliesslich in Bibliographie auf.

Berichtigung.

Von H. Prof. P. Linsmeier S. J. werden wir um Aufnahme folgender Zeilen ersucht:

»Im vorhergehenden Heft dieser Zeitschrift wird S. 321 gesagt, dass der Gefertigte „sehr geneigt" sei. die „actio in distans zu vertheidigen". Vielleicht habe ich irgendwo nicht genau genug gesprochen, aber ich bin ebensoweit entfernt, die Fernwirkung zu vertheidigen, als sie zu verwerfen. Nach meinem Dafürhalten ist diese Frage noch immer eine offene. Sollte es noch einmal gelingen, die Gravitation in unanfechtbarer Weise zu erklären, dann vielleicht dürfte auch diese Frage ihre Erledigung finden.

Mariaschein (Böhmen). **A. Linsmeier** S. J.«